
Platon
Platon: Phaidros sau Despre frumos
e book
HUMANITAS

PLATON

PHAIDROS

Traducere, lămuriri preliminare şi note de
Gabriel Liiceanu

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Redactor: Dragoş Dodu
Corector: Nadejda Stănculescu

ISBN 978-973-50-3321-7 (pdf)

EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701
Bucureşti, Româ nia
tel. 021/408 83 50
fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online:
tel./fax 021/311 23 30,
e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
www.libhumanitas.ro

PRESCURTĂRI

Pentru că au intrat în uzul internațional, prezentăm câteva prescurtări din Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, ed. 1960, adoptate în acest volum:

Aeschin. = Eschine
Ctes. = in Ctesiphontem
A. = Eschil
A. = Agamemnon
Ch. = Choephori
Eu. = Eumenides
Pr. = Prometheus Vinctus
Supp. = Supplices (Rugătoarele)
Th. = Septem contra Thebas
Anaxag. = Anaxagora
Ar. = Aristofan:
Av. = Aves (Păsările)
Ec. = Ecclesiazusae (Adunarea femeilor)
Fr. = Fragmenta
Nu. = Nubes (Norii)
Arist. = Aristotel
de An. = de Anima
At. = Athenaion Politeia (Constituția Atenienilor)
Cael. = de Caelo
Cat. = Categoriae
E.E. = Ethica Eudemia
E.N.= Ethica Nicomachea
G. C. = de Generatione et Corruptione
H. A. = Historia animalium
Metaph. = Metaphysica
P.A.= de Partibus animalium
Po. = Poetica
Pol. = Politica
Pr. = Problemata
Rh. = Rhetorica
Top. = Topica
Ath. = Athenaios
Epit. = Epitome
Cic. = Cicero
Fin. = de Finibus
N.D. = Natura Deorum
Off.= de Officiis
Rep. = de Republica
Tusc. = Tusculanae Disputationes
Democr. = Democrit
Diog. = Diogene
D.L. = Diogenes Laertius
Emp. = Empedocle
Euc. = Euclid
E. = Euripide

Andr. = *Andromache*
El. = *Electra*
Hel. = *Helena*
Med. = *Medeea*
Heraclit. = Heraclit
Hdt. = Herodot
Hes. = Hesiod:
Op. = *Opera et dies* (*Munci şi zile*)
Th. = *Theogonia*
Sc. = *Scutum Herculis*
Hom. = Homer
Il. = *Ilias* (*Iliada*)
Od. = *Odisseea* (de obicei, fără numele autorului)
Iamb. = Iamblichos
V.P. = *de Vita Phythagorica*
Lucr. = Lucretius
Olymp. = Olympiodorus
In Phd. = *In Platonis Phaedonem commentaria*
Philol. = Philolaos
Pi. = Pindar
O., P., N., I.= Olympian, Pythian, Nemeean, Isthmian Odes
Pl. = Platon:
Alc. 1, 2 = *Alcibiade 1, 2*
Amat. = *Amatores*
Ap. = *Apologia Socratis*
Ax. = *Axiochos*
Chrm. = *Charmides*
Clit. = *Cleitophon*
Cra. = *Cratylos*
Criti. = *Critias*
Cri. = *Criton*
Def. = *Definitiones*
Demod. = *Demodocus*
Epigr. = *Epigrammata*
Ep. = *Epistulae*
Erx. = *Eryxias*
Euthd. = *Euthydemos*
Euthphr. = *Euthyphron*
Grg. = *Gorgias*
Hipparch. = *Hipparchos*
Hp. Ma. = *Hippias Maior*
Hp. Mi. = *Hippias Minor*
Just. = *De Justo*
La. = *Lahes*
Lg.= *Leges*
Ly. = *Lysis*
Mx. = *Menexenos*
Men. = *Menon*
Min. = *Minos*
Prm. = *Parmenide*
Phd. = *Phaidon*
Phdr. = *Phaidros*
Phlb. = *Philebos*
Plt. = *Politicus*
Prt. = *Protagoras*
R. = *Republica*
Sis. = *Sisyphos*
Sph. = *Sofista*
Smp. = *Symposion*
Thg. = *Theages*
Tht. = *Theaitetos*
Ti. = *Timaios*
Virt. = *De virtute*
Plin. = Plinius Maior
H.N. = *Historia Naturalis*
Plu. = Plutarh
Plb. = Polibiu
Pythag. = Pitagora
Simp. = Simplicius
In Ph. = *in Aristotelis Physica commentaria*
S. = Sofocle:
Aj.=*Ajax*
Ant. = *Antigona*
O.C. = *Oedipus Coloneus*

O. T. = *Oedipus Tyrannus*
Theophr. = Teofrast
Sens = *de Sensu*
Th. = Tucidide
Vg. = Vergilius
X. = Xenofon
Ap. = *Apologia Socratis*
H. G. = *Historia Graeca*
Mem. = *Memorabilia*
Oec. = *Oeconomicus*
Smp. = *Symposium*

Alte prescurtări:
D.K. = Hermann Diels — Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. XII
R.E. = *Real Encyclopädie der Klassischen Altertums-wissenschaft*, Pauly-Wissowa
L. pr. = Lămuriri preliminare
L.S.J. = Liddel-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, 1960.
Schol. = *Scholia*

În transcrierea numelor proprii greceşti am hotărât să transliterăm forma grecească în toate cazurile în care nu există o formă românească, statornicită printr-o lungă şi unanimă tradiție (Socrate, Parmenide, Homer, Aristofan, Pericle, Alcibiade etc.). Am ezitat la câteva nume, cum ar fi Phaidros, Phaidon, Theaitetos, pentru care formele Fedru, Fedon, Teetet puteau să pară oarecum intrate în uz, dar până la urmă am renunțat la aceste românizări datorate influenței franceze şi încă nu definitiv consacrate.

Dăm aici lista echivalențelor, cu indicația pronunțării: φ = *ph* (pronunțat *f*), θ = *th* (pronunțat *t*), χ = *ch* (pronunțat *h*), κ = *c* (în toate pozițiile); κι şi κε, transliterate *ci, ce* se pronunțau *ki, ke* şi cine doreşte poate să le pronunțe ca atare, dar nu am socotit că este de dorit introducerea semnului *k:* vom scrie *Nicias* şi se va putea citi, după plac, *Nicias* sau *Nikias*), αι = *ai*, οι = *oi*, ου = *u* şi υ = *y* (pronunțat ca *u* francez sau ca *u* german).

Bibliografia dialogului a fost concepută pentru a da cititorului o imagine pe cât posibil completă a literaturii platoniciene şi a interesului de care s-a bucurat şi continuă să se bucure în lume opera lui Platon.

LĂMURIRI PRELIMINARE

DESPRE AUTENTICITATE

Puține sunt dialogurile din corpusul platonician asupra cărora nu a plutit măcar o vreme bănuiala de a nu fi autentice. Printre acestea se numără şi *Phaidros.* Nimeni, nici măcar în secolul 19, care a împins spiritul critic al comentatorilor până la ultima sa expresie, nu s-a îndoit de autenticitatea acestui dialog. Explicația stă în faptul că *Phaidros* este citat sau menționat în mai multe rânduri de Aristotel: în *Retorica*, 1408 b 20, în *Metafizica*, 1071 b 37 şi în *Topica*, 140 b 4. Pe lângă aceste texte pe care le menționează *Index*-ul aristotelician al lui Bonitz, ROBIN (1970, II, n. 1) aminteşte şi alte două texte aristotelice care par să facă aluzie tot la *Phaidros*, deşi numele lui Platon nu este aici menționat: *Fizica*, 265 b 32–266 a 1 şi *Despre părțile animalelor*, 404 a 20–25. Pe urmele lui Aristotel, dialogul este citat, menționat şi discutat ca aparținându-i lui Platon, de către întreaga literatură antică.

DESPRE PERIOADA COMPUNERII

În schimb, nici un alt dialog platonician nu a cunoscut o mai spectaculoasă curbă a datărilor decât *Phaidros.* Din

Antichitate şi până în secolul nostru, *Phaidros* a fost împins pas cu pas din rândul dialogurilor de tinerețe (o vreme a fost chiar considerat drept *primul* scris de Platon!) către cele care despart dialogurile de bătrânețe de ultimele ale maturității.

Ideea că *Phaidros* ar fi prima dintre scrierile lui Platon apare la autori antici de epocă târzie: la Diogenes Laertios, III, 38, în *Comentariul* făcut de Hermeias la *Phaidros*, p. 9 (ed. Couvreur) şi la Olympiodoros (*Vita Platonis,* III). Atât Diogenes cât şi Olympiodoros se fac purtătorii de cuvânt ai unei tradiții nemenționate — e primul, scriu ei, „după cum se spune“ (*logos de, hos legetai)* —, Diogenes arătând că „tema“ (*problema*), iar celălalt că „stilul“, au fost considerate ca „juvenile“ (*meirakiodes ti*). Privitor la stil, Olympiodoros scrie: „*... ek tou Phaidrou tou dialogou pany pneontos tou dithyrambodous charakteros*“ — „... din dialogul *Phaidros,* din care emană caracterul ditirambic în chip abundent.“ După cum observă DE VRIES (1969, 7–8), toți aceşti autori nu fac decât să relateze opiniile critice referitoare la stilul sau problematica lui Platon, exprimate de scriitori timpurii, de Aristotel, Dicaiarchos şi alții. „Este foarte probabil că cei mai mulți dintre aceşti critici, când consideră că în *Phaidros* se află *meirakiodes ti*, nu au avut nici cea mai mică intenție de a data compunerea dialogului; ei au intenționat să emită o judecată depreciativă privitoare la stilul dialogului.“

Opinia aceasta a autorilor antici a fost preluată întocmai de Schleiermacher, la începutul secolului trecut. Atât stilul cât şi tema sunt „juvenile“, consideră la rândul lui Schleiermacher. *Phaidros* este primul dialog scris de Platon: o operă în care se discută dacă merită sau nu merită să scrii nu putea

fi alcătuită decât la începuturile unei cariere de scriitor. Lui Schleiermacher i se pare că în *Phaidros* este preformată întreaga operă a lui Platon; totul se află aici în înfăşurare, iar fiecare dialog nu vine apoi decât să desfăşoare unul sau altul din punctele acestui „dialog-program".

Comentatorii din secolul 20 au demonstrat că opinia Antichităţii, pe care Schleiermacher a preluat-o ca atare, nu se susţine sub nici un aspect. Indiferent de divergenţele care apar atunci când e vorba de o datare exactă, toţi comentatorii din zilele noastre au căzut de acord că dialogul acesta trebuie situat *în rândul dialogurilor de maturitate sau de trecere spre cele târzii.*

Argumentele stilometrice au, în cazul lui *Phaidros*, o valoare scăzută, deoarece aici Platon schimbă de mai multe ori stilul în mod deliberat. Majoritatea discuţiilor se poartă de aceea pe baza unei analize de conţinut: se urmăreşte genealogia unei idei, se stabileşte gradul de dezvoltare pe care ea l-a atins în *Phaidros* prin raport cu celelalte dialoguri care, la rândul lor, o conţin. Dialogurile avute în vedere în acest sens sunt în special *Banchetul* şi *Republica*, rămânând să se stabilească dacă *Phaidros* le anticipează sau le recapitulează. Mai intră de asemenea în discuţie (în special la Robin), *Theaitetos*, deşi vom vedea că lucrurile nu se opresc aici.

Să urmărim acum pe scurt aceste tipuri de argumentaţii. Nu există de pildă nici o îndoială, s-a spus, că *Phaidros* este *ulterior dialogului Banchetul**. Discursul pe care Phaidros

* Desigur, excepţiile nu lipsesc nici în această privinţă; pentru opinia că *Phaidros* precede dialogul *Banchetul*, a se vedea MOORE (1973, 69, n. 1), unde sunt trecuţi în revistă susţinătorii acestei opinii; apoi, însuşi

îl ține în *Banchetul* (177 a şi urm.), şi în care deplânge faptul că nimeni nu s-a învrednicit să-l slăvească pe Eros, nu ar fi avut nici un sens în cazul în care Platon ar fi scris deja dialogul *Phaidros*, iar *Erotikos*-ul lui Lysias, despre care e vorba aici, ar fi existat. Acest lucru sare în ochi chiar şi la o comparare superficială a dialogurilor. Există însă şi alte multe locuri în *Phaidros*, inventariate de ROBIN (1970, IV, n. 1), care nu se luminează deplin decât presupunând preexistența *Banchetului.*

Se consideră apoi, de către majoritatea cercetătorilor, că *Phaidros* urmează de asemenea *Republicii.* Rolul decisiv pentru adoptarea acestui punct de vedere l-a avut lucrarea lui Hans von Arnim, *Platos Jugenddialoge and die Entstehungszeit des Phaidros* (1914). În acest caz, argumentul principal este că dovada nemuririi sufletului, bazată pe *autokinetos*, pe care o dă Platon în *Phaidros* (245 c–246 a) şi pe care o reia apoi întocmai în dialogul de bătrânețe *Legile*, nu este prezentă în *Republica*, deşi în cartea a X-a problema nemuririi reapare, însă într-o formă argumentativă cu mult mai debilă. Dacă ar fi avut deja la îndemână argumentația din *Phaidros* ce sens ar fi avut ca în *Republica* Platon să se folosească de alta, cu mult mai neconvingătoare?

De asemenea, eschatologia din *Phaidros*, cu cele două elemente ale sale — al tragerii la sorți (*klerosis*) şi al alegerii (*hairesis*) unei noi vieți terestre (249 b) — nu poate fi

punctul de vedere al lui MOORE (1973, 53), formulat în aceşti termeni: „... Platon a scris mai întâi *Phaidros* şi, când a ajuns să simtă nemulțumire în fața celor pe care le spusese acolo, el a revenit cu dialogul *Banchetul*, parte pentru a-l completa pe primul, parte pentru a corecta impresia anterioară“. Şi: „Va fi suficient să demonstrăm că oriunde am situa dialogul *Phaidros, Banchetul* trebuie plasat ulterior“ (*ibid.*, 54).

înțeleasă decât pe baza unei anterioare descrieri detaliate a acestor probleme în *Republica*, X, 617 d şi urm.

Aceste argumente produse de von Arnim pot fi regăsite întocmai la Robin sau Hackforth şi în general la majoritatea comentatorilor contemporani. Există desigur şi excepții, ca de pildă la TAYLOR (1971, 299), care respinge argumentele de mai sus ca inconcludente, sau ca la O. WICHMANN (*Platon*, Darmstadt, 1966, 213 şi urm.; *apud* DE VRIES, 1969, 9, n. 1), care susține că *Phaidon, Banchetul* şi *Phaidros* au fost scrise în aceeaşi perioadă cu primele cărți ale *Republicii*, „şi anume înaintea cărții a patra".

Situând dialogul *Phaidros* după *Banchetul* şi *Republica*, ROBIN (1970, VII–IX) l-a aşezat în aceeaşi perioadă cu *Theaitetos* („sunt dialoguri de acelaşi tip şi care se cer situate la egală distanță atât față de dialogurile de maturitate, cât şi față de cele de bătrânețe"), considerând apoi că ambele s-ar plasa „în perioada care precede plecarea lui Platon, în primăvara lui 366, în cea de-a doua călătorie a sa în Sicilia. Orice încercare de a preciza lucrurile mai îndeaproape ar fi arbitrară. Însă dacă *Republica* a precedat, după cum cred, pe *Phaidros*; dacă *Banchetul* este din anul 385 sau 380, ecou mai mult sau mai puțin întârziat al întemeierii Academiei; dacă ținem seama de sarcinile absorbante pe care funcția sa de şef de şcoală trebuie să i le fi impus lui Platon, vom socoti că între *Banchetul* şi *Phaidros* trebuie să se fi scurs un interval care nu poate fi mai mic de cel puțin doisprezece ani."

Au existat şi încercări de situare a lui *Phaidros* printre dialogurile târzii. Astfel, O. Regenbogen (*Kleine Schriften*, 1961, 248 şi urm., *apud* DE VRIES, 1969, 10) a dezvoltat următoarele argumente: 1) combinarea mitului cu raționamentul

de tip apodictic şi cu dialectica diairetică indică vecinătatea cu *Timaios;* 2) argumentul extras din mişcarea sufletului este de neconceput ca precedând *Sofistul*; 3) forma concentrată în care este expus acest argument arată că el fusese dezvoltat (aşa cum îl găsim în *Legile*) înainte de a fi proferat în *Phaidros*; 4) interesul pe care *Phaidros* îl arată filozofiei presocratice apare la Platon numai la o vârstă târzie; 5) metoda diairetică este tratată în *Phaidros* exact în aceeaşi manieră ca în *Philebos.*

Vedem astfel cum dialogul *Phaidros* a cunoscut în fapt toate situările posibile de-a lungul activității de autor a lui Platon: dialog de tinerețe, de maturitate, dialog precedând opera de bătrânețe, în sfârşit, unul dintre ultimele dialoguri platoniciene. Trebuie subliniat faptul că nici unul dintre argumentele pe care se sprijină o demonstrație sau alta nu este *perfect concludent*, că în cel mai bun caz nu avem de-a face decât cu *argumente plauzibile*, atunci când nu ni se propun argumente de-a dreptul neprobante sau chiar falacioase. Iată de pildă argumentul, socotit de majoritatea comentatorilor ca „irezistibil", potrivit căruia *Phaidros* ar urma *Republicii*, de vreme ce în acesta din urmă demonstrarea nemuririi sufletului este mai puțin reuşită decât în *Phaidros*, în dialogul târziu *Legile* fiind reluată demonstrația din *Phaidros* şi nu cea din *Republica.* Faptul că demonstrația din *Republica* este mai puțin convingătoare nu ne arată cu necesitate că *Republica* precede dialogul *Phaidros*. În *Republica*, Platon putea încerca pur şi simplu o nouă cale a demonstrației, care, dovedindu-se cu vremea mai slabă, a fost abandonată în *Legile* în favoarea celei din *Phaidros.* Argumentul de mai sus nu este deci decât plauzibil.

Iată şi exemple de argumente inconcludente: ROBIN (1970, V) susține că *Phaidros* urmează *Republicii*, deoarece „locul supraceresc" din *Phaidros* nu este altceva decât un dublet mitic al „locului inteligibil" din *Republica* (VI, 508 b-c –509 d; VII, 517 b). De unde rezultă însă că varianta mitică trebuie să urmeze celei raționale şi nu (mai degrabă) invers? Sau argumentul „3" al lui Regenbogen: de unde rezultă că forma concentrată a unei demonstrații precede forma dezvoltată? Ea poate tot atât de bine să o recapituleze. Atâta vreme cât nu se pot stabili reguli de consecuție, majoritatea argumentelor de acest tip (şi ele au ponderea cea mai mare) rămân inconcludente.

În această situație este pe deplin justificată formularea explicită a imposibilității de decizie, ca la HACKFORTH (1972, 7) de pildă: „mă abțin să indic vreo dată precisă, fie şi cu titlu de încercare". Putem considera deci drept convențională perioada asupra căreia s-a hotărât majoritatea comentatorilor: *Phaidros* este ulterior *Banchetului* şi *Republicii*, situându-se mai aproape de *Parmenide* şi *Theaitetos* (v. DE VRIES, 1969, 11).

Mai rămâne să ne întrebăm, în această situație, de ce în edițiile moderne *Phaidros* este totuşi publicat între *Banchetul* şi *Republica*? Răspunsul limpede l-a dat ROBIN (1970, IV): „într-o problemă atât de controversată cum este aceea a locului pe care îl ocupă *Phaidros*, înțelept era deci să apuci calea de mijloc şi, pe de altă parte, să nu îl separi pe *Phaidros* de un dialog cu care se înrudeşte prin subiect".

Pentru *titlul* dialogului a se vedea mai jos *Despre personaje:* PHAIDROS.

Despre subtitlu. Ca şi în cazul celorlalte dialoguri, subtitlul *peri kalou*, „despre frumos", aparține comentatorilor antici târzii. Or, încă din Antichitate, dezbaterea privitoare la adevărata temă a dialogului şi la unitatea sa a fost de proporții. Despre ce este vorba până la urmă în acest dialog: Despre iubire? Despre frumos? Despre suflet? Sau despre retorică? Ne putem face o idee asupra acestei dezbateri urmărind lista de *doxai tou skopou*, de „opinii privitoare la scopul dialogului", pe care o dă Hermeias la începutul *Comentariului* său. Unii, spune Hermeias, au susținut că dialogul tratează *peri erotos*, „despre iubire", alții *peri rhetorikes*, „despre retorică". S-a încercat apoi împăcarea acestor opinii, spunându-se că prima parte are în vedere problema iubirii, iar cea de-a doua, pe a retoricii. S-a avansat de asemenea părerea că dialogul tratează *peri psychikes arches*, „despre principiul sufletesc". Au existat comentatori care au propus *skopoi* diferiți: *peri tagathou*, „despre bine", *peri tou protou kalou*, „despre frumosul suprem" şi *peri psyches*, „despre suflet". Dar, spune Hermeias, nu poți lua separat părți din dialog, pentru a căuta în ele scopul întregului; ca şi în cazul unei viețuitoare, toate părțile se află aici contopite în întreg (*hos en zoo panta to heni syntattetai*). Şi Hermeias împărtăşeşte opinia lui Iamblichos, potrivit căreia dialogul tratează *peri tou pantodapou kalou* („despre frumosul absolut").

Majoritatea interpretărilor moderne au propus înțelegerea dialogului cu ajutorul unei *teme centrale* — retorica

— cărora li se subordonează în mod armonic celelalte *teme mari* — problema sufletului, problema frumosului şi problema iubirii — precum şi o seamă de *motive* (problema delirului sacru, a readucerii aminte, a dialecticii, a metodei diairetice).

Astfel, ROBIN (1970, LVIII) distinge „o temă generală“ („Tema generală este aceea *a discursului*“) şi „un motiv dominant“, cel *al iubirii*, precum şi „motive interferente“ (*al delirului, al sufletului, al „psychagogiei“*).

DE VRIES (1969, 23–24) rezolvă problema unităţii tematice şi a scopului în termenii următori: „în *Phaidros*, tema centrală este utilizarea persuasivă a cuvintelor. Scopul dialogului este de a arăta întemeierea acestora.

Eros-ul este frumuseţea, condiţia lor (spre deosebire de aceea a retoricii obişnuite) este cunoaşterea. Eros-ul este năzuinţa către cunoaştere şi frumuseţe. În felul acesta subtemele dialogului se împletesc între ele.

Sufletul şi nemurirea lui sunt în primul rând introduse cu scopul de a explica anamneza ca aflându-se la temeiul erosului. Conceptul de *mania* serveşte la sublinierea caracterului extramundan al năzuinţei eros-ului. Eros-ul poate fi orientat către oameni; în acest caz, el conduce la grija acordată sufletului. Sau poate fi orientat către idei; în acest caz, filozofia devine o condiţie a retoricii ştiinţifice (aceasta este necesară ca bază a influenţei persuasive). (...)

În scena inaugurală, cititorul este confruntat cu frumuseţea (deşi nu lipsită de ironie, ea pregăteşte spiritul cititorului pentru ceea ce se va spune mai târziu despre frumuseţe). Discursul lui Lysias este menit să arate în ce constau erorile retoricii obişnuite: făcând din iubire obiectul

acestui discurs (tratat *via negativa*), Platon leagă într-o primă şi superficială manieră temele eros-ului şi ale retoricii, care ulterior vor apărea reunite cât se poate de strâns. Primul discurs al lui Socrate pare să se aşeze la acelaşi nivel cu cel al lui Lysias; dar el introduce o oarecare metodă: aceasta slujeşte la pregătirea demonstraţiei a ceea ce este necesar pentru retorica cu adevărat filozofică. (...)

În cea de-a doua parte a dialogului sunt examinate şi respinse practica şi scopul retoricii obişnuite. În contrast cu acestea, este schiţată o retorică ştiinţifică (...). Toate despre câte a fost vorba în marele mit se arată a sta la baza ei (...). Pagina finală evocă încă o dată condiţiile esenţiale ale utilizării persuasive a cuvintelor, cunoaşterii (278 d) şi frumuseţii (279 b–c)."

TAYLOR (1971, 300) înclină şi el pentru tema retoricului: „Propria mea părere vine în întâmpinarea celor care privesc utilizarea corectă a retoricii ca temă principală, iar motivul este următorul. În cazul lui Socrate, pentru care «năzuinţa sufletului» era marea preocupare a vieţii, devine evident că o discuţie privitoare la folosinţa retoricii trebuie să se dovedească a pregăti marile probleme ale conduitei umane. Dacă adevăratul subiect al lui *Phaidros* ar fi iubirea sexuală, atunci e greu de înţeles cum poate fi cât de cât relevantă discutarea minuţioasă a posibilităţii de a aplica o psihologie ştiinţifică a emoţiilor la crearea unei arte genuine a persuasiunii, sau examinarea defectelor lui Lysias ca scriitor."

Felul în care se îmbină diferitele motive ale dialogului, prin subordonare faţă de tema centrală — problema retoricului —, a fost excelent pus în lumină de FRIEDLÄNDER (1975, III, 222–223): „Nu tema, ci mai degrabă tema de prim-

plan a lui *Phaidros* este retorica. Căci în prima parte a dialogului, Platon pune unele lângă altele diferite modele retorice, pentru ca în cea de-a doua parte să le confrunte cu teoria retoricii, făcând-o apoi pe aceasta să se desprindă, la rândul ei, din acele modele. Că e vorba de paradigme retorice, Socrate o spune în chip explicit (262 c–d; 264 e). (...) Ele sunt paradigme ale artei oratorice şi totuşi trebuie să fie şi altceva, de vreme ce în cadrul celui de-al treilea discurs, în avânt extatic, privirea se deschide către adevărata esenţă a eros-ului, către cosmos, către formele eterne şi către destinul cosmic al sufletului. Din dezbaterea teoretică privitoare la arta oratorică se desprinde apoi, în cea de-a doua parte a dialogului, cerinţa unei dialectici filozofice şi a unei psihologii filozofice, iar dezbaterea filozofică se dovedeşte a fi forma supremă a vorbirii umane. Însă dezbaterea filozofică, în acest dialog, nu este un simplu imperativ, ea este chiar adeverită aici. Astfel se recunoaşte cum în uniunea erotică existentă între Socrate şi Phaidros — privind lucrurile pe plan personal — şi în elanul extatic şi în avântul pedagogic către *eidos* — privind lucrurile în plan faptic — se află închisă natura binară a întregului, unitatea polilor atât de îndepărtaţi: iubirea şi discursul. Căci filo-sofia este suprema formă a iubirii şi, deopotrivă, forma supremă a discursului. Aşa stând lucrurile, nu va mai fi nevoie să ne batem capul cu întrebarea cum e cu putinţă ca năzuinţa către *eidos* să se realizeze mai întâi sub forma beţiei delirului şi apoi în riguroasa şcoală a dialecticii. Ambele căi îi sunt cunoscute lui Platon, deoarece el a făcut experienţa lor. El a mers, în chip necesar, pe amândouă."

Pentru problema temei dialogului, a se vedea şi nota 8.

La fel ca *Euthyphron, Criton, Hippias Maior, Ion* şi *Menexenos*, dialogul *Phaidros* nu are decât două personaje. Dată fiind însă ponderea pe care o ocupă în discuția dintre Socrate şi Phaidros şi în general în economia dialogului, ca termen de referință constant, retorul Lysias ar putea fi foarte bine considerat ca cel de-al treilea personaj al dialogului, un fel de prezență *in absentia*. Personalitatea lui o vom discuta de aceea tot în cadrul acestui paragraf.

SOCRATE. Fiind vorba de Personajul tuturor dialogurilor platoniciene, nu este vorba de a-i face portretul cu ocazia fiecărui dialog în parte. În schimb, pe lângă trăsăturile sale tradiționale (austeritate, ironie, geniul conversației etc.), merită semnalate, aşa cum a procedat DE VRIES (1969, 5), acele caracteristici care apar aici pentru prima dată. Cităm remarcile lui De Vries:

„a) Socrate este înfățişat în împrejurări noi; el se află într-un peisaj necitadin. Şi cu toate că, pe de o parte, entuziasmul său îl face să apară drept lipsit de experiența unei asemenea situații — *xenagoumenos* (230 c), pe de altă parte, el este capabil să discearnă frumusețile locului cu un ochi de *connoisseur* şi de asemenea să folosească limbajul unui *connoisseur* pentru a le descrie. De-a lungul întregului dialog, el rămâne sensibil în fața acestora; b) Acelaşi Socrate care altădată nu poate suporta discursurile (*Prt.*, 334 d şi urm.; *Grg.*, 449 b), acum se dovedeşte a fi *noson peri logon akoen* (228 b 6) şi expert în chestiunile tehnice privitoare la retorică (interesul pentru discursuri este comparabil cu

cel arătat în *Menexenos*); c) Comportamentul său este exuberant, într-o manieră care nu poate fi regăsită decât în *Cratylos* (şi, la un nivel mai jos, în *Hippias Maior*). Atmosfera de destindere care domneşte în *Cratylos* şi *Phaidros* poate să-şi aibă originea într-o conştiinţă a reuşitei: în primul dialog, o importantă problemă epistemologică este adusă în preajma soluţionării; în celălalt, activitatea de scriitor a lui Platon îşi află justificarea."

PHAIDROS. Personajul care dă numele dialogului mai apare în două dintre dialogurile platoniciene, odată în *Protagoras* (315 c), unde este pomenit în treacăt, ca făcând parte din grupul celor care discută cu Hippias chestiuni de fizică şi astronomie, iar a doua oară în *Banchetul*, unde apare ca „părinte al subiectului" discuţiei (*pater tou logou*) şi unde va da tonul cuvântărilor despre iubire (178 a–180 b).

Asemenea majorităţii figurilor care se perindă în dialogurile platoniciene, Phaidros este un personaj istoric care a participat la viaţa politică şi culturală a Atenei din cea de-a doua jumătate a secolului V. Există un studiu, al lui L. Parmentier (*L'âge de Phèdre dans le dialogue de Platon*, Bulletin Guill. Budé, janv. 1926, pp. 8–21), citat frecvent de comentatori pentru cele câteva conjecturi privitoare la personalitatea istorică a lui Phaidros. Ţinându-se cont de dialogul *Protagoras* (a cărui acţiune se petrece în jurul anului 433 *a. Chr.*), unde Phaidros apare ca tânăr discipol al lui Hippias, data naşterii lui Phaidros a fost fixată în jurul anului 450 *a. Chr.* S-a presupus, mai întâi prin coroborarea unor surse literare, că Phaidros a luat parte la profanarea misteriilor Demetrei din anul 415, lucru confirmat odată

cu publicarea unei „stele“ unde numele său este menționat în întregime — „Phaidros din dema Myrrhinonte“ (v. DE VRIES, 1969, 6). În *Lysias* (XIX, 5; XXXII, 14) există câteva indicații privitoare la consecințele condamnării sale. Pe lângă confiscarea averii, Phaidros este exilat, iar amnistia în urma căreia revine în Atena are loc abia în anul 403 *a. Chr.*

Ce vârstă are Phaidros în dialogul care îi poartă numele? Dacă în *Protagoras*, a cărui desfășurare e situată către anul 433, Phaidros este un adolescent de 17–18 ani, atunci șaisprezece ani mai târziu, în perioada *Banchetului,* Phaidros se apropia de 35 de ani. E drept că scena din *Phaidros*, situată cum este în afara istoriei, nu suportă o datare precisă. Dar dacă dialogul *Phaidros* presupune *Banchetul*, trebuie oricum să admitem că admiratorul lui Lysias are aici peste 35 de ani. Faptul că Socrate i se adresează în două rânduri cu „tinere“ (o *neanie* 257 c) și „băiete“ (*o pai* 267 c) poate fi privit fie ca o formă de cochetărie din partea mai vârstnicului Socrate, fie ca un mod de a sublinia ingenuitatea lui Phaidros și entuziasmul lui juvenil față de produsele retoricii de ultimă oră.

De ce a făcut Platon din Phaidros personajul uneia dintre cele mai strălucite creații ale sale? Un răspuns concis la această întrebare ne oferă ROSEN (1968, 39): „Phaidros este un excelent exemplu pentru înclinația lui Platon de a încredința roluri cruciale unor persoane înzestrate cu însușiri relativ nesemnificative.“ Într-adevăr, Phaidros deține în acest dialog *rolul mediocrității culturale reprezentative.* Produs al școlii lui Hippias (el însuși o mediocritate excepțional dotată; vezi Platon, *Opere* II, pp. 108–110), Phaidros reprezintă principiul curiozității culturale nediferențiate. Lipsit

de axa orientativă pe care în cultură nu ți-o poate da decât judecata proprie, expresie a unei personalități spirituale puternice, Phaidros este victima predestinată a oricărei mode culturale. El se situează din capul locului în suprafața culturii, acolo unde noul şi noutatea domnesc ca unică regulă. Am putea spune că este un polihistor care cochetează cu noile „metodologii" de tip sofistic şi retoric. Față de mit şi mitologie are atitudinea mondenă a „demitologizării" (*Phdr.*, 299 c). Există la el o „intimă conexiune între fizica «ateistă» a cosmologilor presocratici şi învățătura retorică a sofiştilor de profesie" (ROSEN, 1968, 40). Dar spre deosebire de marii sofişti sau retori ai epocii, Phaidros nu creează noul ca substanță a mondenității culturale, ci i se supune doar. El este simplu membru în cortegiul maeştrilor săi, iar prin entuziasmul său molipsitor devine un excelent mediu de propagare şi întreținere a noilor doctrine. Phaidros pare de aceea să simbolizeze „masa de manevră" a unei culturi în expansiune. El reprezintă principiul pasiv al spiritului, elementul care primeşte o configurație numai atâta vreme cât cade sub raza unei influențe; îl descoperim, în prima scenă a dialogului, entuziast devot al lui Lysias; după un scurt răstimp, confruntat cu forța de seducție a spiritului socratic, e gata să slujească la curtea altui zeu. Va fi clintit pesemne din recenta sa convingere, după prima reîntâlnire cu Lysias. Rămânând la termenii dialogului, putem spune că Phaidros nu este „o natură erotică" plină, ci că reflectă o frumusețe a cărei sursă se află în afara lui. În spirit, el are frumusețea secundă a razei *reflectate*: în curiozitatea sa nemărginită se reflectă ceva din enciclopedismul lui Hippias; în interesul pentru dezvoltarea amplă a tezelor

paradoxale se reflectă abilitatea retorică şi sofistică a lui Lysias; iar în deschiderea faţă de spiritul socratic se reflectă pentru o clipă dragostea divină de adevăr şi înţelepciune. „Prinde-mă şi pe mine în ruga ta“, îi spune Phaidros lui Socrate la sfârşitul dialogului. Adică: „îndură-te şi ia-mă în spiritul tău.“ Despre cei care se mântuie prin spiritul altora vorbeşte Platon, prin Phaidros, în dialogul ce îi poartă numele.

LYSIAS. În viziunea lui Platon, Lysias apare, potrivit vorbei lui ROBIN (1970, XIX), drept „victima expiatoare a tuturor păcatelor retoricii“. Platon îl judecă cu o severitate (235 a; 264 a şi urm.) care nu-şi are însă acoperire nici în imaginea pe care o aveau contemporanii despre el, nici în aprecierea pe care i-o dau Cicero, Quintilian sau critica modernă. În dialogul platonician, Phaidros îl numeşte pe Lysias „cel mai înzestrat scriitor din zilele noastre“ (*deinotatos ton nyn graphein*; 228 a) — fapt care reflecta oricum, dacă nu opinia lui Platon, cel puţin pe aceea a unor cercuri literare ateniene — iar Cicero vede în el aproape un „al doilea Demostene“, lăudându-i puterea de pătrundere, fineţea spirituală, sobrietatea, forţa de a reda situaţii şi personaje etc. (cf. *Brutus*, 38, 63 şi urm., 285, 293; *Orator*, 29 şi urm.).

Ca retor, activitatea lui Lysias se desfăşura în două direcţii: pe de o parte, el era un autor de discursuri de aparat, care, putând fi luate drept modele de urmat pentru studiul retoricii, aveau un *caracter epideictic* („făcut pentru a fi arătat“, „demonstrativ“); în această ipostază ne apare Lysias chiar de la începutul dialogului *Phaidros*; discursul pe care

Phaidros i-l va citi lui Socrate reprezintă o teză a cărei dezvoltare, elevii — asemenea lui Phaidros însuşi — urmează să o studieze şi să o ia ca model pentru dezvoltări ulterioare. Pe de altă parte, Lysias se manifesta cu mult succes şi ca *logograf*, ca autor de discursuri comandate, pe care acuzatul sau pârâtul le citeau (sau le recitau) în fața tribunalului ca pledoarii *pro causa.*

Autorul necunoscut al *Vieții celor zece oratori* spune despre Lysias că a compus scrieri despre arta vorbirii, discursuri politice, scrisori, elogii, orații funebre, discursuri despre iubire, o apologie a lui Socrate etc., dar se grăbeşte să adauge că cel puțin jumătate din opera atribuită lui Lysias este neautentică. Din această operă nu a ajuns până la noi decât o infimă parte.

O imagine tot atât de aproximativă ne putem face şi despre viața sa. RITTER (1922, 11) indică drept date ale naşterii şi morții lui Lysias anul 445 *a. Chr.* şi, respectiv, 378 *a. Chr.*, dar ROBIN (1970, XV, n. 2) arată că întreaga cronologie privitoare la Lysias este incertă, singurul reper ferm constituindu-l anul 412, când Lysias se stabileşte definitiv la Atena. Tatăl său, Cephalos, era un mare negustor din Syracusa (Platon îl descrie pe larg la începutul cărții I din *Republica*), care, la îndemnul lui Pericle, deschide în Pireu o fabrică de armament. În anul 444, Atena întemeiază, în Italia meridională, cetatea Thurioi, al cărei arhitect era Hippodamos din Milet, iar legislator, Protagoras. Cu această ocazie, Lysias îl urmează pe fratele său mai mare, Polemarchos, în lotul de emigranți care urma să populeze noua cetate. Se ştie apoi că Tisias, profesorul syracusan care trecea drept inventatorul retoricii, deschide la Thurioi o

şcoală de retorică pe care Lysias o urmează, ajungând, pare-se, să şi predea aici. În urma înfrângerii din 413 pe care Atena o suportă în Sicilia, şederea la Thurioi devine riscantă şi Lysias revine la Atena, unde, putem presupune, îşi continuă activitatea ca profesor de retorică şi şi-o începe pe aceea de logograf.

Principala întrebare care se ridică în legătură cu prezența lui Lysias în dialogul *Phaidros* este aceasta: de ce, dintre atâția retori, Platon l-a ales tocmai pe Lysias drept „victima expiatoare a tuturor păcatelor retoricii“? ROBIN (1970, XIX–XXII) se mulțumeşte să indice mobiluri exterioare: în momentul compunerii dialogului, Lysias nu mai trăia, Platon găsind în aceasta o scuză pentru a realiza o diatribă, nepotrivită altminteri față de un contemporan în viață; şi, cu o motivație care lui HACKFORTH (1972, 17) îi pare a nu fi convingătoare, că Platon s-ar fi răzbunat astfel pentru participarea (din culise) a lui Lysias la conjurația urzită contra lui Socrate în 399. HACKFORTH (*loc. cit.*), în schimb, pornind de la ideea că discursul lui Lysias reprezintă o invenție a lui Platon, susține că figura lui Lysias este mai mult simbolică, acoperind clasa unor producători de discursuri ale căror erori şi maniere sunt cumulate toate în paginile acestei pastişe; în locul lui Lysias putea apărea oricare alt retor de prestigiu; dacă Platon s-a oprit asupra lui Lysias, el a făcut-o doar pentru a obține o atmosferă realist-istorică şi pentru a fixa, în felul acesta, data dramatică a dialogului. Mai convingătoare apare argumentația lui DE VRIES (1969, 14): Platon a depreciat în cel mai înalt grad — dovadă *Menexenos* — retorica epideictică, domeniu în care Lysias obținuse rezultate notabile, şi, deopotrivă,

activitatea logografică, al cărei obiect era nu adevărul (*alethes*), ci verosimilul (*eikos*). Această reuşită accentua întreaga opoziţie dintre filozofie, ca teorie a adevărului, şi retorică, ca teorie a ceea ce doar părea a fi adevărat. Motiv suficient, pentru Platon, de a face din Lysias eroul negativ al întregului dialog.

Alt punct asupra căruia cercetătorii nu s-au putut pune de acord este acela privind autenticitatea „discursului lui Lysias". Faptul că Platon însuşi îşi dă toată silinţa pentru a ne asigura că discursul este autentic (228 a–e) le-a apărut partizanilor neautenticităţii ca fiind tocmai un argument în favoarea lor: atâta insistenţă dă de bănuit. HACKFORTH (1972, 18) susţine că discursul lui Lysias este expresia voluptăţii pe care Platon o încearcă exersându-şi puterea imitaţiei; ar fi greu de imaginat că Platon s-ar fi hotărât să introducă în propria-i operă o piesă de asemenea întindere scrisă de mâna altuia.

Şi totuşi, sursele antice (dar posterioare începutului erei noastre) merg în direcţia contrară. Diogenes Laertios (III, 25) afirmă că Platon a transpus în *Phaidros* discursul lui Lysias „cuvânt cu cuvânt" (*ekthemenos auton kata lexin),* iar Hermeias, de asemenea, că „discursul lui Lysias" îi aparţine chiar acestuia: *eidenai de dei hoti autou Lysiou ho logos houtos esti...* Excesul de spirit critic i-a făcut pe comentatorii moderni să nu accepte aceste două mărturii ca probe sigure ale autenticităţii discursului lysiac. Diogenes Laertios nu este o autoritate în materie de autenticitate, spune DE VRIES (1969, 12), iar o simplă mărturie izolată nu poate, oricum, servi drept bază pentru o decizie fermă. Cât priveşte mărturia lui Hermeias, ea este suspectată a nu fi decât o tardivă

apărare partizană a autenticității, incapabilă să furnizeze argumente („trebuie să se știe că...“).

În modernitate, comentatorii s-au împărțit, după cum aminteam, în două tabere: Vahlen, Blass, A.E. Taylor, Wilamowitz şi Hude au susținut autenticitatea discursului lui Lysias; pentru neautenticitate s-au pronunțat A. Croiset, Diès, Shorey, Weinstock şi Hackforth. J. Vahlen este cel care, la începutul secolului (*Über die Rede des Lysias in Platos „Phaedrus“*, în *Gesammelte philologische Schriften*, II, p. 675 şi urm.), a cheltuit multă energie pentru a demonstra autenticitatea discursului lysiac, comparând *Erotikos*-ul cu fragmentele rămase din opera lui Lysias şi considerate drept autentice. Demonstrația sa, extrem de convingătoare, s-a izbit însă de o obiecție gravă: faptul de a arăta că între discursul din *Phaidros* şi operele lui Lysias există un înalt grad de asemănare în privința vocabularului şi a stilului poate duce tot atât de bine la concluzia că Platon era un mare maestru al imitației.

Majoritatea partizanilor autenticității invocă drept argument logic că ne putem cu greu imagina construirea de către Platon a unei critici sistematice în marginea unui obiect fictiv. Sigur că Platon ar fi putut realiza o splendidă pastişă, dar atunci critica sa ar fi căzut în gol. Iată, în acest sens, argumentarea lui TAYLOR (1971, 301–2): „Îmi e greu să cred că documentul este o invenție. Ar însemna să-ți anulezi propriile argumente publicând o critică severă a unui autor bine cunoscut, bazându-te doar pe o imitație compusă în vederea propriilor tale scopuri şi pe care ştii că cititorul nu o va lua ca autentică. (...) Scopul pe care şi-l propune Platon cere ca atacul să vizeze opera însăşi,

opera autentică, admirată de acele cercuri al căror fals gust literar şi moral trebuie demonstrat."

Soluţia pe care o propune RICHARDS („Classical Review", 1900, p. 342 şi urm.; *apud* DE VRIES, 1969, 13) apare ca o împăcare a extremelor: „A lua o operă publicată a lui Lysias şi a o insera întreagă în dialog ar fi fost deopotrivă lipsit de necesitate şi neartistic. Maniera trebuie să fi fost a lui Lysias, dar fără doar şi poate că vorbele sunt ale lui Platon. Lysias scrisese pe asemenea teme, poate chiar pe aceasta din dialog. Platon însă, urmărindu-şi propriul scop, o dezvoltă încă o dată, transpune în ea tot ce ţinea de esenţa lui Lysias şi o face mai lysiacă decât Lysias însuşi; apoi el trece la criticarea ei." În aceeaşi direcţie merge şi opinia lui THESLEFF (*Studies in the styles of Plato*, p. 143, n. 2; *apud* DE VRIES, 1969, 14): „A construi un discurs în conformitate cu toate regulile convenţionale şi apoi a-l nimici mi se pare a fi un joc în mult mai mare măsură pe potriva lui Platon decât a cita extensiv o piesă mediocră de retorică contemporană."

O soluţie extrem de sofisticată au propus HELMBOLD şi HOLTER (1952, 412 şi urm.): discursul nu ar fi nici al lui Lysias, nici o invenţie a lui Platon. Platon l-ar fi auzit undeva şi izbit de asemănarea sa cu maniera lui Lysias, precum şi de gradul în care îi satisfăcea propriul plan artistic, l-a luat ca punct de plecare al întregului dialog.

Întrucât rezumă bine argumentele *pro* şi *contra* produse de o întreagă generaţie de cercetători, redăm în continuare comentariul lui RITTER (1922, 115–6):

„Se mai discută şi astăzi dacă discursul erotic reprezintă într-adevăr un discurs autentic al lui Lysias sau dacă el a

fost inventat de Platon. În *Istoria literaturii eline* (I^6, 557) a lui Christ. W. Schmid îl tratează drept un discurs autentic, indicând însă rezervele formulate de alții. În legătură cu această problemă, el observă: «În afară de F. Blass (*Att. Bereds.*, I^2, 423 şi urm.), autenticitatea o demonstrează L. Schmidt (*Vhdl. d. 18. Vers. der Phil*, pp. 93–100) şi J. Vahlen (*Berl. Ak. Sitz. B.*, 1903, pp. 788–816)». Însă între timp Blass a trecut de partea cealaltă. Pe baza unor cercetări de ritm privitoare la stilul prozatorilor greci, el s-a pronunțat într-un studiu din „Hermes", *Observații critice la dialogul «Phaidros» al lui Platon*, susținând că discursul este o invenție a lui Platon. Mi se pare că acest nou mijloc de demonstrație este înşelător şi consider că e mult mai convingător ce a enunțat Vahlen, din a cărui lucrare voi cita (p. 796): este certificat (prin Suda) că Lysias, într-o perioadă mai timpurie, a compus, în afară de alte lucrări mai modeste, şi discursuri erotice — cinci la număr — adresate unor tineri, iar printre acestea se află şi cel de față. «Nu fără bună ştiință discursul se păstrează într-un soi de clarobscur. Cine înțelege cum trebuie va recunoaşte că el se adaptează excelent scopului urmărit şi că atât din punctul de vedere al conținutului de idei, cât şi din cel al formei gingaşe în care este decupată fiecare propoziție, precum şi în balansul demonstrației, care se desfăşoară în opoziții neîntrerupte — acest discurs este foarte potrivit pentru a stimula excitația senzuală şi, în acelaşi timp, a-l face nesuferit pe îndrăgostitul agresiv. Limba este de o rară claritate şi simplitate şi nu face eforturi să placă datorită variației.» Dacă întreprindem o comparație, nu vom găsi «nici o formație prepozițională care să nu aibă un echivalent în discursurile

lysiace». Acest lucru e susținut cu un material extrem de bogat de către Vahlen. După care el conchide (p. 808): «Cu toate că sunt conştient că am sărit multe lucruri şi cu toate că e probabil să fi omis altele, sunt totuşi de părere că cel care va vrea să examineze materialul studiat de mine — va trebui să admită că discursul a putut fi scris, dacă luăm în considerație întreaga modalitate stilistică, de către Lysias.» Printre apărătorii autenticității discursului lysiac se numără şi Th. Gomperz (*Griechische Denker*, II², 332), care observă: «Ar fi fost lipsit de gust să aplici o critică atât de atentă unui produs fantomatic.» Iar în legătură cu explicarea conținutului acestui discurs, el spune: «Nu este în primul rând o operă de artă (*Kunstwerk*), cât un artefact (*Kunststück*), cum au existat destule în acea epocă... Toate acestea erau demonstrații de spiritualitate şi *Witz,* menite să confere unei teze paradoxale un mare grad de verosimilitate.» (...) Printre cei care cred totuşi într-o simplă imitare a manierei lysiace se numără C. F. Hermann, B. Jowett şi Wolf Aby, care scrie: «Ar fi fost o dovadă de lipsă de gust să-l plictiseşti pe cititor prin redarea cuvântării reale a lui Lysias. Ea devine suportabilă numai ca parodie.»"

Trebuie să recunoaştem că, în stadiul în care se află această problemă la ora actuală, o rezoluție fermă nu este cu putință. Vorbele pe care ROBIN (1970, LXIII-LXIV) le rostea în urmă cu aproape cincizeci de ani sunt valabile şi astăzi: „Pe un teren atât de puțin cunoscut, este înțelept să nu înaintezi cu prea multă siguranță (...) până ce partizanii autenticității vor fi adus dovezi care să nu fie în fond simple opinii, va fi perfect îndreptățit ca acestor opinii să li se opună altele care, cel puțin, nu au pretenția

de a fi altceva, dat fiind că în stadiul actual al informației noastre nimic alta nu pare permis şi posibil."

STRUCTURA DIALOGULUI

Prolog (227 a–230 e)

Socrate îl întâlneşte pe Phaidros care se pregăteşte să facă o plimbare în afara zidurilor cetății. Phaidros tocmai a asistat, într-un cerc de iubitori ai retoricii, la lectura unui discurs al lui Lysias pe tema iubirii. — În discursul său, Lysias a desfăşurat o teză paradoxală: se cuvine să cedezi celui care nu te iubeşte, mai degrabă decât îndrăgostitului. — La insistențele lui Socrate, care bănuieşte că Phaidros are asupră-i un exemplar, acesta acceptă să-i citească discursul. — Căutarea unui *locus amoenus* pe malul râului Ilisos — Mitul lui Boreas şi al Oreithyiei — Socrate în fața naturii.

Prima parte a dialogului (231 a–242 a)

I. *Discursul lui Lysias* (231 a–234 c). Teza lui: în raport cu iubirea pasională, e mai avantajoasă, din toate punctele de vedere, iubirea fără de iubire.

1. *Agentul iubirii fără de iubire şi patientul ei* (231 a–231 e)

   Agentul iubirii fără de iubire împlineşte lucrurile bune nu mânat de dorință, ci de rațiune; el nu va avea deci

prilejul să le regrete, aşa cum se întâmplă cu îndrăgostitul, de îndată ce pasiunea s-a stins. — În iubirea fără iubire, agentul iubirii nu va fi niciodată în situația de a imputa patientului iubirii chinurile şi neajunsurile care însoțesc iubirea pasională. — Patientul iubirii fără iubire nu poate avea surpriza unei iubiri care se neagă pe sine, de îndată ce pasiunea a încetat. — Sfera celor utili este mai vastă decât sfera celor iubitori, drept care patientul iubirii fără iubire are, în primul caz, posibilități de opțiune sporite.

2. *Avantajele sociale ale iubirii fără iubire* (231 e–232 e)

Patientul iubirii fără iubire nu are a se teme de judecata lumii, întrucât indiscreția caracteristică îndrăgostitului pasionat este exclusă în acest caz. — Agentul iubirii fără iubire nu are asiduitatea compromițătoare a îndrăgostitului; prezența lui în preajma iubitului poate fi socotită de către ceilalți drept semn al unei simple amiciții. — Gelozia îndrăgostitului pasionat va izgoni pe toți prietenii iubitului, condamnându-l pe acesta la singurătate; dimpotrivă agentul iubirii fără iubire se va considera sporit prin prieteniile acestuia şi va cultiva în jurul iubitului prietenia şi afecțiunea.

3. *Avantajele morale ale iubirii fără iubire* (232 e–233 d)

Iubirea fără iubire nu pleacă de la o dorință (care cândva se stinge), ci de la o prietenie bazată pe cunoaşterea şi prețuirea ființei celuilalt; prietenia reală este deci garanția de constanță a iubirii fără de iubire.

— Patientul iubirii fără iubire va avea, în persoana celui neîndrăgostit, o oglindă fidelă a calităţilor şi defectelor sale, în timp ce în fiinţa tulburată de pasiune a îndrăgostitului el se va reflecta strâmb; primul îl va ajuta să se cunoască şi îndrepte, al doilea îl va corupe. — În iubirea nepasională se face simţită forţa morală mai vastă a tuturor tipurilor de afecţiune, de la cele de rudenie până la prietenia pură.

4. *Cui anume are să acorde patientul iubirii favorurile sale?* (233d–234c)

Insistenţa cererii nu poate constitui factorul decisiv al cedării. — Trebuie să cedezi nu celui care îţi cere împătimit favorurile, ci celui înzestrat cu virtuţi, capabil de fidelitate, discreţie şi devotament. — A ceda iubirii fără iubire înseamnă a nu-ţi prejudicia interesele şi a nu-ţi atrage mustrarea celor din jur. — Nu rezultă din teza expusă că trebuie să cedezi, fără discernământ, oricărui neîndrăgostit.

Intermezzo (234 c–237 a)

Opiniile celor doi cu privire la discursul lui Lysias: Phaidros îşi declară admiraţia necondiţionată, Socrate nu reţine decât retorica discursului; critica adusă de Socrate. — Gândindu-se la cei din vechime, care au scris şi ei pe tema iubirii, Socrate simte că ar putea dezvolta tema lui Lysias mai bine decât a făcut-o acesta. — Phaidros îl constrânge pe Socrate să dezvolte teza lui Lysias cu argumente proprii şi, potrivit afirmaţiei

lui Socrate, într-un chip şi mai convingător. — Socrate acceptă să vorbească, dar, din ruşine, o va face cu capul acoperit de manta.

II. *Primul discurs al lui Socrate* (237 a–241 d) — Invocație către Muze — Modificarea abilă a tezei lui Lysias.

1. *Natura iubirii* (237 c–238 c)
   a. *Excurs despre necesitatea definirii obiectului în discuție* (237 c–237 d)
   b. *Definirea iubirii* (237 d–238 c)
   Iubirea e dorința de frumusețe; cum o deosebim de dorința de frumusețe care nu duce la iubire? — Există două principii directoare în fiecare ins: unul înnăscut şi irațional: dorința de plăceri; altul dobândit şi condus de rațiune: dorința de a te înălța spre ce e mai bun. — Desfrânarea şi cumpătarea — Tipuri de desfrânare: există atâtea desfrânări câte dorințe ajung să ne domine — Iubirea e impulsul irațional către frumusețe.

2. *Efectele iubirii* (238 d–241 d)
   a. *Neajunsurile provocate de îndrăgostit iubitului său* (238 d–240 a)
   Pentru ca iubitul să rămână o sursă constantă de plăcere, îndrăgostitul are interesul ca acesta să nu-i fie egal sau superior. — Subordonarea iubitului are să afecteze cele trei tipuri de bunuri ce-i aparțin: spirituale, trupeşti şi exterioare.

b. *Repercutarea acestor neajunsuri în sufletul iubitului* (240 a–241 d)

Pe durata pasiunii — După ce pasiunea a încetat — Concluzie: dorința îndrăgostitului nu generează prietenia, ci doar comportamentul egoist derivat din nevoia satisfacerii dorinței.

Intermezzo (241 d–242 d)

Phaidros observă că discursul lui Socrate nu a dezvoltat tema până la capăt: după condamnarea îndrăgostitului, firesc ar fi să urmeze elogiul celui care nu iubeşte. — Socrate simte că a pierdut tonul inspirat, tonul ditirambic, ajungând la nivelul celui epic; partea a doua a discursului său nu ar fi decât o punere în paralel a relelor pe care le generează îndrăgostitul cu tot atâtea calități atribuite celui ce nu iubeşte. E timpul, deci, ca cei doi să se înapoieze în cetate. — Phaidros îl roagă pe Socrate să mai zăbovească împreună asupra celor spuse. — Socrate simte ridicându-se în el inspirația unui nou discurs.

A doua parte a dialogului (242 b–259 d)

Preambul (242 b–243 e)

Un semn divin — vocea propriului său daimon — îl împiedică pe Socrate să se întoarcă în cetate mai înainte de a-şi repara greşeala săvârşită față de zeul Eros. — Asemenea poetului Stesichoros, Socrate trebuie să preîntâmpine răzbunarea zeului printr-o palinodie expiatoare. —

Cele două discursuri l-au hulit pe Eros, vorbind despre o specie joasă a iubirii. Necesitatea unui nou discurs, care să facă elogiul iubirii adevărate. — Teza noului discurs: este firesc să cedezi îndrăgostitului şi nu celui care nu iubeşte. Pentru că nu are a se mai ruşina, Socrate va vorbi cu capul descoperit.

Cel de-al doilea discurs al lui Socrate (244 a–257 b)

1. *Nebunia şi formele ei* (244 a–245 c)
   Nebunia profetică, nebunia telestică şi nebunia poetică; binefacerile nebuniei venite de la zei — Iubirea este a patra formă a nebuniei venite de la zei.

2. *Natura sufletului* (245 c–249 b)
   a. Demonstrarea nemuririi sufletului (245 c–246 a)
   b. Imaginea mitică a nemuririi sufletului: sufletul ca atelaj înaripat (246 a–246 d)
   c. Viaţa sufletelor în cer şi spaţiul supraceresc (246 d–248 c)
   Procesiunea sufletelor de zei şi daimoni — Spaţiul supraceresc — Dificultăţile sufletelor care nu sunt divine.
   d. Decretul Adrasteei: ordinea incarnărilor (248 c–249 b)
   Recompense şi sancţiuni

3. *Drumul către idee: frumuseţea, iubirea şi reamintirea* (249b–251b)
   a. Idee şi reamintire (249 b–d)
   b. Cea de-a patra formă a nebuniei: iubirea (249 d–250 b)

c. Rolul privilegiat al frumuseții (250 b–e)
d. Neinițiatul și inițiatul în fața reflexului terestru al frumuseții (250 e–251 a)

4. *Pasiunea iubirii* (251 a–253 c)
a. Naşterea pasiunii şi drama căreia îi e supus sufletul îndrăgostitului (251 a–252 c)
b. Fiecare suflet îl imită pe zeul din cortegiul căruia a făcut parte (252 c–253 c)

5. *Îndrăgostirea: îndrăgitorul şi iubitul* (253 c–256 e)
a. Atelajul sufletului uman în condiția îndrăgostirii (253 c–254 c)
b. „Valul purtător de dor“ şi contagiunea iubitului (255 a–255 d)
c. Dragostea-pereche: *eros* şi *anti-eros* (255 d–256 a)
d. Cele două deznodăminte posibile ale îndrăgostirii (256 a–256 e)

6. *Concluzie: elogiul iubirii* (256 e–257 b)

Intermezzo (257 b–259 d)

Phaidros este pe deplin cucerit de discursul lui Socrate — Se cuvine sau nu să scrii discursuri? — Nu scrisul în sine e condamnabil, ci doar scrisul de proastă calitate — Propunere pentru continuarea discuției: care este firea scrisului frumos şi care a celui de proastă calitate? — Mitul greierilor.

A treia parte a dialogului (259 e–274 b)

I. *Adevărul şi condiţiile discursului persuasiv* (259 e–266 c)

1. Retorică şi ştiinţă: dacă vrea să fie o „psychagogie“, o artă a călăuzirii sufletelor, retorica nu poate să ignore adevărul cu privire la lucrurile despre care vorbeşte (259 e–262 c)

2. Discuţie aplicativă (262 c–265 c)
   a. Regulile artei şi discursul lui Lysias (262 c–264 e)
   b. Cele două discursuri ale lui Socrate (264 e–265 d)

3. Metoda dialectică (265 d–266 c)

II. *Retorica tradiţională* (266 d–269 d)
1. Aparatul şi artificiile retoricii tradiţionale (266 d–267 d)
2. Critica emisă de Socrate (268 a–269 d)

III. *Proiectul unei noi retorici. Retorica filozofică* (269 d–274 d)
1. Ontologie şi retorică (269 d–270 c)
2. „Psihologie“ şi retorică (270 c–272 b)
   Cunoaşterea naturii sufletului este condiţia oricărei retorici „ştiinţifice“
3. Adevărul şi verosimilul (272 b–274 b)

A patra parte a dialogului (274 b–279 b)

I. *Problema scrierii* (274 b–277 a)
1. Mitul lui Theuth: inventarea scrierii (274 c–275 b)

2. Neajunsurile scrierii (275 c–276 a)
Rememorare, mutism şi tautologie

3. Discursul adevărat (276 a–277 a)

II. *Concluzii* (277 a–279 b)
1. Rezumat (277 a–277 b)
2. Trei paradigme în discuţie: Lysias, Homer, Solon (277 b–278 e)
3. Isocrate (278 e–279 b)

Epilog (279 b–279 c)

Rugăciunea filozofului

PHAIDROS

(SAU *DESPRE FRUMOS*: DIALOG ETIC)

SOCRATE, PHAIDROS

SOCRATE Încotro, dragul meu Phaidros[1], şi de unde vii?[2] 227a

PHAIDROS Vin de la Lysias[3], fiul lui Cephalos, şi merg să mă plimb în afara zidurilor; la Lysias am stat jos de azi-dimineaţă ore întregi nemişcat[4]. Iar dacă e să dau crezare prietenului nostru Acumenos[5], sunt mai înviorătoare plimbările pe drumul mare decât cele pe sub porticuri. b

SOCRATE Nimic mai adevărat, prietene. Înţeleg, aşadar, că Lysias se află în cetate.

PHAIDROS Aşa este; e la Epicrates[6], chiar în casa de colo, a lui Morychos, vecină cu templul Olimpianului.

SOCRATE Şi ce-aţi făcut acolo? De bună seamă că Lysias v-a ospătat cu discursuri.

PHAIDROS Vei afla ce am făcut dacă, însoţindu-mă, îţi iei răgazul să mă asculţi.

SOCRATE Mai încape vorbă? Oare nu mă crezi că, vorba lui Pindar, „este mai presus de orice ocupaţie"[7] să ascult cum v-aţi petrecut timpul, tu şi Lysias?

PHAIDROS Atunci să mergem. c

SOCRATE Iar tu vorbeşte, rogu-te.

PHAIDROS O fac bucuros, Socrate, căci ce vei auzi te priveşte din plin. Nu prea ştiu bine cum, ne-am pomenit vorbind despre iubire[8]. Ei bine, Lysias a descris seducerea

unui băiețandru de toată frumusețea, însă nu de către un îndrăgostit, căci — şi tocmai aici şi-a dovedit toată iscusința — el susține că se cuvine să cedezi celui care nu te iubeşte, mai degrabă decât celui îndrăgostit[9].

SOCRATE Straşnic om! Măcar de-ar fi scris că trebuie să-l preferi pe sărac bogatului, pe unul bătrân în fața unuia tânăr, ca să nu mai pomenesc de câte alte neajunsuri care
d mă apasă pe mine şi pe mulți alții ca mine. Oricum, asemenea demonstrații n-ar fi numai subtile, ci s-ar dovedi şi foarte folositoare obştei. În ce mă priveşte, am dorit atât de mult să te ascult, încât de-ar fi să-ți faci plimbarea luând drumul până la Megara[10] şi, după cum cere Herodicos[11], odată ajuns acolo să faci calea întoarsă, ei bine, nici atunci nu m-aş despărți de tine!

PHAIDROS Cum adică, prea bunul meu Socrate? Crezi
228 a că eu, un nepriceput, aş putea povesti, din ce mi-a rămas mie în minte şi fără să-l fac de râs pe autorul ei, o operă care lui Lysias, cel mai înzestrat scriitor din zilele noastre, i-a cerut atât amar de vreme şi de studiu? Nu sunt defel în stare de o asemenea ispravă, şi totuşi mi-aş dori-o mai mult decât orice bogăție.

SOCRATE Phaidros, Phaidros! Dacă eu nu-l cunosc pe Phaidros înseamnă că nu mai ştiu cine sunt nici eu însumi! Din fericire însă lucrurile nu stau aşa. Ştiu bine că, ascultând un discurs al lui Lysias, Phaidros nu s-a mulțumit să-l audă o singură dată, ci revenind iar şi iar asupra lui i-a cerut lui Lysias să vorbească din nou, lucru pe care acesta l-a şi
b făcut cu mare grabă. Însă lui Phaidros nici asta nu i-a fost de ajuns: luând sulul pe care era scris discursul, el a parcurs încă o dată acele părți pe care dorea cel mai mult să le

revadă, apoi, istovit de această îndeletnicire şi sătul de locul pe care de cu ziuă stătuse întruna, a plecat să dea o raită, şi-mi pare — pe Câine![12] — că dacă nu e prea lung, el ştie acum discursul pe de rost. Iar dacă a plecat să se plimbe în afara cetăţii, el a făcut-o cu gândul de a-l exersa recitindu-l. Iată însă că a întâlnit pe cineva a cărui bolnăvicioasă pasiune este de a asculta discursuri[13] şi, văzându-l, s-a bucurat că are cu cine împărtăşi delirul său corybantic[14]; l-a c
îmbiat deci să facă drumul împreună. Dar iată că, atunci când cel împătimit de discursuri i-a cerut să vorbească, el a început să facă nazuri, ca şi cum nu asta i-ar fi fost dorinţa! Or, de fapt, de nu te-ai învoi să îl asculţi, el ar fi gata, în cele din urmă, chiar să te silească. Aşadar, Phaidros, cere-i acestui om să facă de pe acum ceea ce nu va întârzia să facă de îndată.

PHAIDROS Dacă-i aşa, cel mai bun lucru pentru mine e să vorbesc cum pot, de vreme ce nu pari dispus în nici un chip să te desparţi de mine mai înainte de a mă auzi vorbind, indiferent de felul în care aş face-o.

SOCRATE Întocmai precum spui.

PHAIDROS Voi face deci aşa cum vrei. Însă adevărul ade- d
vărat, Socrate, este că nu am învăţat discursul pe de rost. Totuşi, cât priveşte sensul general, am să-ţi povestesc, urmând principalele părţi ale discursului, aproape tot ce a spus Lysias despre deosebirea care există între cel ce iubeşte şi cel ce nu iubeşte — şi am să încep cu primul punct.

SOCRATE Dar mai întâi, iubit prieten, îmi vei arăta ce ţii ascuns în mâna stângă, sub manta. Ceva îmi spune că ai acolo chiar discursul. Şi de-i aşa, avându-l noi aici chiar pe

e Lysias, ia seama bine că, oricât de tare te-aş iubi, nu-mi prea convine să te foloseşti de mine pentru a-ţi încerca talentul. Haide, arată odată ce-i de arătat!

PHAIDROS Bine, gata! Mi-ai năruit speranţa de a-mi încerca puterile în faţa ta! Spune-mi unde vrei să mergem şi să ne aşezăm pentru a citi.

229a SOCRATE Să ieşim de pe drum şi s-o apucăm de-a lungul râului Ilisos[15]. Şi unde vei socoti că am dat peste un loc de tihnă, ne vom aşeza.

PHAIDROS Aş zice că s-a nimerit tocmai bine să fiu desculţ! Cât despre tine, ăsta ţi-e obiceiul[16]. Astfel că numai bine vom merge, udându-ne picioarele, pe unde apa e mai mică. Şi nu va fi deloc neplăcut, în plină amiază, pe arşiţa verii.

SOCRATE Atunci să mergem, iar tu ai grijă să afli locul unde să ne putem aşeza.

PHAIDROS Vezi platanul uriaş de colo?

SOCRATE Ce-i cu el?

b PHAIDROS Acolo e umbră, vântul adie încetişor, avem iarbă ca să ne putem aşeza şi, dacă ne place, să ne întindem.

SOCRATE Haide atunci!

PHAIDROS Spune-mi, Socrate, nu de aici de undeva, de pe malul râului Ilisos, se zice că Boreas ar fi răpit-o pe Oreithyia?[17] Sau de pe colina lui Ares? Legenda pomeneşte parcă şi de acel loc, spunând că nu de aici a fost ea răpită.

SOCRATE Într-adevăr, aşa spune legenda.

PHAIDROS Deci acesta să fie locul? Apa are aici un farmec aparte, e atât de limpede şi străvezie, iar malurile par anume făcute pentru hârjoana fetelor.

SOCRATE Nu e acesta, ci cel de mai jos, cam la două-trei c
stadii[18] de aici, unde treci râul către sanctuarul închinat
Agrei[19]; tot pe acolo se află şi un altar al lui Boreas.

PHAIDROS Nu l-am văzut niciodată. Însă, pe Zeus,
spune-mi, Socrate: tu dai crezare acestei poveşti?

SOCRATE De nu i-aş da crezare, aşa cum nu-i dau
cărturarii[20], nu aş fi omul care sunt[21]; judecând ca ei, aş
spune deci că, pe când se juca cu Pharmaceia, Boreas a fă-
cut-o pe Oreithyia, cu suflarea lui, să alunece pe stâncile
din preajmă şi că, murind astfel, s-a născut şi legenda răpirii
ei de către Boreas. Eu unul, Phaidros, cred că astfel de dez- d
legări îşi au farmecul lor. Însă, pentru atari isprăvi, e ne-
voie de tare multă iscusinţă şi trudă; şi nici nu se poate
spune că devii fericit pentru simplul fapt că, în urma lor,
te vezi obligat să modifici imaginea Hippocentaurilor, iar
apoi pe cea a Himerei; ca să nu mai vorbim de şirul nesfârşit
al celorlalte creaturi de soiul acesta, de Gorgone şi Pegaşi, şi
de mulţimea şi ciudăţenia altor plăsmuiri nemaiauzite şi
monştri care mai de care mai deşucheaţi. Dacă, nedând e
crezare acestor poveşti, te-apuci — pe temeiul unei ştiinţe
destul de grosolane — să faci din fiece făptură închipuită
una care să pară adevărată, vei risipi o groază de vreme. Or,
eu unul nu-mi pot pierde vremea cu astfel de lucruri şi am
să-ţi spun şi de ce, prietene: nu sunt încă în stare, aşa cum
o cere porunca delfică, să mă cunosc pe mine însumi. Ne-
ştiutor deci în ce mă priveşte, aş fi de râsul lumii să încep 230a
a căuta înţelesul celor străine de mine. Drept care, fără să-mi
bat capul cu aceste poveşti, iau de bun tot ce ne învaţă tra-
diţia şi, după cum spuneam, nu pe ele le cercetez, ci pe mine
însumi. Sunt oare o sălbăticiune mai încâlcită şi mai închi-

puită decât înfumuratul Typhon?[22] Sau sunt o vieţuitoare
de rând, cu mult mai blândă şi mai simplă decât el, căreia
i-a fost de la natură hărăzit să se împărtăşească din cine ştie
ce soartă zeiască, dar neatinsă de fumul vreunei măriri? Dar
ia spune, prietene, nu acesta este copacul la care voiai să
ajungem?

b PHAIDROS Ba chiar acesta.

SOCRATE Pe Hera! Ce minunat loc de popas! Platanul
acesta, ce înalt e şi cât de măreţ îşi întinde crengile jur-îm-
prejur! Iar alături, ce mândru se înalţă celălalt copac![23] Şi
cât de umbros! E tot numai floare şi cât parfum răspândeşte
în preajmă-i! Priveşte apoi izvorul acesta minunat care se
strecoară pe sub platan, cu apa lui căreia îi simţi răcoarea
abia atingând-o cu piciorul! Chipurile sculptate de fecioare
şi statuile acestea de zei ne spun că izvorul e închinat Nim-
felor şi lui Acheloos[24]. Simţi apoi cât de lesne poţi respira
c aici? Cât de cotropitoare e dulceaţa aerului? Ascultă, e cân-
tecul limpede al verii care îşi pleacă urechea la coruri de
greieri. Însă iarba, mai cu seamă iarba, are un farmec ne-
spus. Abia simţi cum urcă locul pe care creşte şi ce bine îţi
aşterni capul în ea când te întinzi. Ai fost cea mai minunată
călăuză pentru un străin, iubite Phaidros![25]

PHAIDROS Iar tu, minunat prieten, s-ar zice că eşti cel
mai ciudat dintre oameni. Întocmai cum spui, laşi impresia
unui străin pe care îl călăuzeşti şi nicidecum a unuia din
d partea locului. E limpede că din cetate nu ţi se prea întâm-
plă să pleci vreodată pentru a călători[26]; dar nici măcar în
afara zidurilor se pare că nu ieşi!

SOCRATE Mă vei ierta, prietene! Fapt e că îmi place
să învăţ. Or, câmpul şi copacii nu vor să-mi fie dascăli, în

vreme ce în cetate oamenii mă învață cu adevărat. Dar tu,
se pare, ai găsit leacul vrăjit prin care să mă faci să ies. Mă
simt ca animalele lihnite pe care le mâni fluturându-le sub
nas o ramură înverzită sau vreun fruct; așa și tu, îmi în-
tinzi discursuri bucată cu bucată și s-ar zice că ai să mă
plimbi astfel prin toată Atica sau mai știu eu pe unde ți-o e
fi voia. Acum însă, de vreme ce-am ajuns aici, socot că cel
mai nimerit e să mă lungesc pe iarbă. Iar tu așază-te cum
crezi că ți-e mai bine pentru a putea citi — și-apoi începe.

PHAIDROS Atunci ascultă.

„Ai aflat cum stau lucrurile cu mine și ai auzit de ase-
menea ce gândesc despre avantajele pe care le putem obține
de aici. Faptul că nu sunt îndrăgostit de tine cred că nu
poate constitui un motiv pentru ca ceea ce-ți cer să sufere 231a
un refuz. Căci cei despre care-ți vorbeam, odată ce dorința
li se va fi potolit, ajung să regrete lucrurile bune pe care le-au
făcut; pe când ceilalți nu ajung niciodată s-o facă. Nu îmbol-
diți de vreo nevoie, ci cu mintea liberă de orice constrân-
gere, ei chibzuiesc cât mai bine care le sunt interesele și fac
lucrurile bune conștienți fiind de ce anume le stă în putere.
Mai ține seama de încă un lucru: cei ce iubesc pun pe seama
iubirii acesteia atât felul nevrednic în care s-au îngrijit de
treburile lor, cât și lucrurile de bine pe care le-au făcut; și
mai gândindu-se și la truda care a însoțit toate acestea, ei b
socotesc că și-au plătit cu vârf și îndesat tot ce le datorau
iubiților. În schimb, cei ce nu iubesc nu au să invoce un atare
motiv nici pentru faptul de a-și fi neglijat treburile, nici
pentru a pune la socoteală caznele trăite, nici pentru a in-
crimina neînțelegerile cu familia. Așa încât, odată înlătu-
rate aceste neajunsuri, nu-ți rămâne decât să fii gata de a

c săvârşi ceea ce ei socotesc că le-ar face plăcere. Mai ia apoi
aminte la un lucru: să presupunem că cei ce iubesc trebuie
ținuți la mare cinste, dat fiind că, declară ei, îşi îndrăgesc
iubiții cum nu se poate mai mult şi sunt gata, prin vorbe
şi fapte, să devină nesuferiți altora pentru a fi pe plac celor
pe care-i îndrăgesc; or, putem lesne afla dacă ei spun ade-
vărul: pe cei care le-au devenit iubiți de curând ei îi vor pune
mai presus decât pe ceilalți şi e limpede că, dacă noii iubiți
d ar voi-o, ei nu s-ar da în lături să le facă celorlalți rău. Şi
atunci, ce sens ar avea să oferi atât de mult unui om atins
de un necaz pe care cunoscându-l oricine s-ar grăbi să facă
totul pentru a-l îndepărta de sine? De altminteri, ei înşişi
recunosc că mai degrabă sunt smintiți decât întregi la
minte, că ştiu prea bine că judecata li s-a tulburat, dar că
nu pot face nimic pentru a fi stăpâni pe ei; cum deci, ve-
nindu-le mintea la cap, ar mai putea socoti drept bune lu-
crurile la care năzuiesc când sunt într-o asemenea stare?
Şi încă ceva: dacă, dintre cei ce iubesc, ai vrea să-l alegi pe
cel care iubeşte mai mult, atunci alegerea ta s-ar îndrepta
doar spre o mână de oameni. În schimb, dacă, dintre cei-
lalți oameni, ai vrea să-l alegi pe cel mai util, vei avea de
e ales dintr-o mare mulțime. Astfel încât, poți avea mult mai
multă speranță că printre aceştia mulți vei avea norocul să
se afle cel care-ți merită iubirea.

Să spunem apoi că ți-ar fi teamă, gândindu-te la legea
existentă[27], să nu te afle lumea şi numele să nu-ți fie aco-
232a perit de ruşine. Or, cei ce iubesc par înclinați să creadă că
în ochii celorlalți ei sunt la fel de demni de invidie pe cât
sunt în propriii lor ochi. Ei ard de nerăbdarea de a vorbi
şi, plini de vanitate, vor să arate tuturor că nu s-au ostenit

zadarnic. În schimb, cei care nu iubesc, fiind stăpâni pe ei, aleg cu-adevărat lucrul de preț și nu considerația de care s-ar bucura în ochii lumii. Mai ține seama de un lucru: pe cei care iubesc îi cunosc o mulțime de oameni; ei sunt văzuți urmându-și pas cu pas iubiții, lucru pe care-l fac aproape
fără încetare. Și, fiind văzuți cum stau de vorbă, se pre- b
supune că dorința de a fi câștigat intimitatea celuilalt s-a împlinit sau e pe cale să se împlinească. În schimb, pe cei ce nu iubesc lumea nu îi ține de rău văzându-i împreună, de vreme ce prietenia sau simpla plăcere te îndeamnă să vorbești cu altul. Și încă ceva: dacă în mintea ta se înfiripă teama că iubirea nu e făcută pentru a dura, ai să spui oare atunci că, dintr-un motiv sau altul, neputând să vă puneți de acord, nenorocirea care va surveni ar fi aceeași pentru
amândoi, în timp ce, dacă tu renunți la tot ce-ți pare mai c
de preț, doar tu vei fi cel păgubit? Atunci, tocmai de cei care iubesc e cazul să te temi, căci la tot pasul îi supără ceva și socotesc că toate câte se petrec îi vatămă pe ei. Din aceeași pricină nu suferă pe nimeni în preajma celor pe care îi iubesc; ei se tem ca cei bogați să nu îi întreacă prin averea lor, cei cultivați să nu le fie mai presus prin strălucirea minții lor. Și dacă cineva se întâmplă să aibă o altă calitate, se vor
feri de fiecare dată să fie confruntați cu ea. Convingându-te d
să te faci urât de toți aceștia, ei te condamnă să trăiești pustiul celor fără de prieteni. Dacă însă te ai pe tine în vedere și ai mai multă minte decât au oamenii aceștia, atunci tocmai de ei va trebui să te desparți. Cine, dimpotrivă, și-a atins țelul fără să iubească, obținând ceea ce își dorea prin meritul său doar, nu îi va pizmui pe cei care îți sunt prieteni. Mai degrabă el va urî pe-acei care vor refuza să-ți fie

e şi va socoti că e dispreţuit de-aceştia, în vreme ce în prie-
tenii tăi va vedea o binecuvântare. Aşa încât poţi foarte bine
să te-aştepţi ca din situaţia unuia ca el să apară nu ură, ci
doar prietenie.

Şi încă ceva: mulţi dintre îndrăgostiţi doresc în primul
rând trupul celui iubit, iar firea lui şi toate câte ţin de fiinţa
lui intimă le sunt necunoscute. Drept care, ei nu ştiu să
233a spună dacă mai năzuiesc la prietenia celuilalt, din clipa în
care dorinţa se va fi stins în ei. Pe când cei care nu iubesc,
mai înainte de a ajunge la intimitatea celuilalt, i-au câştigat
prietenia. E deci puţin probabil ca plăcerea, odată cunos-
cută, să îi sleiască prieteniei forţa; dimpotrivă, această
prietenie rămâne ca o garanţie a trecutului faţă de toate câte
stau să vină. Şi încă ceva: îţi e dat să devii mai bun încre-
zându-te în mine şi nu într-un îndrăgostit. Căci îndrăgos-
tiţii, uneori în răspăr cu ce este mai de preţ în tine, ajung
să-ţi laude vorbele şi faptele, fie din teama de a nu se face
b urâţi, fie pentru că dorinţa le întunecă judecata. Căci acesta
e felul în care se manifestă iubirea: nereuşitele, cărora cei-
lalţi nu le dau mare importanţă, ea le transformă, în ochii
îndrăgostiţilor, în prilej de adâncă mâhnire; iar reuşitele care
de abia dacă pot stârni o bucurie devin, pentru ei, prilej de
exaltare. Îmi pare, de aceea, că cei ce sunt iubiţi nu de pizmă,
ci de milă trebuie să aibă parte. Dacă, dimpotrivă, te vei
încrede în mine, intimitatea noastră nu va sluji doar plăcerii
de o clipă, ci, deopotrivă, la tot ce îţi poate sluji în viitor.
c Nefiind sclavul iubirii, ci ştiind să-mi fiu stăpân, fleacurile
nu pot stârni în mine mânii nemăsurate; şi, dimpotrivă,
pricini grave abia de vor lăsa în mine umbra unei supărări.
Greşeli făcute fără voie sunt gata să le iert şi, iarăşi, pe cele

săvârşite cu bună ştiinţă încerc să le înlătur. Tot atâtea semne deci pentru o prietenie, menită să dureze. Dacă totuşi îţi vine în minte gândul că, văduvită de dragoste, prietenia mare nu se poate naşte, atunci se cuvine să-ţi spui că puţin d
ne-ar păsa de fiii noştri, de taţii şi mamele noastre, că n-am avea prieteni credincioşi, dat fiind că de nici unii nu ne leagă iubirea pătimaşă, ci alt fel de relaţii.

Mai ţine seama de un lucru: dacă bunăvoinţa ta trebuie să se îndrepte spre aceia care ţi-o cer mai înfocat, atunci, în orice altă împrejurare, s-ar cuveni să-i fericeşti pe cei sărmani, şi nu pe cei de soi ales, căci scăpându-i de necazuri cumplite, recunoştinţa acestora va fi cum nu se poate mai mare. Tot astfel, la masa ta, nu pe prieteni merită să îi inviţi, e
ci cerşetorii şi pe cei pe care-i roade pofta de-a se ghiftui. Aceştia te vor îndrăgi nespus, îţi vor călca cu toţii pe urme, la poartă o să-ţi stea de strajă, vor şti să îţi arate că mor de bucurie, recunoştinţă îţi vor purta fără de margini, iar bine-ţi vor ura cu carul. Dar poate se cuvine ca bunăvoinţa ta să se îndrepte nu spre aceia care-o cer mai îndârjit, ci spre aceia care sunt în stare să îi răspundă pe potrivă; nu spre aceia care se întâmplă să fie îndrăgostiţi, ci spre aceia care merită iu- 234a
birea; nu spre aceia care se vor bucura de frăgezimea vârstei tale, ci spre aceia care, îmbătrânind cu tine, vor împărţi cu tine bunurile lor; nu spre aceia care, atingându-şi ţelul, se vor făli cu reuşita lor, ci spre aceia care vor pune, sfielnici, mai presus tăcerea; nu spre aceia al căror zel se stinge în scurtă vreme, ci spre aceia care îţi vor fi, statornic, prieteni de o viaţă; nu spre aceia care, ajunşi la capătul dorinţei, vor căuta pretextul despărţirii, ci spre aceia care se vor arăta în adevărata lumină a virtuţii lor, tocmai din clipa în care

b farmecul tinereții se va fi stins în tine. Păstrează deci bine
în minte cuvintele mele şi chibzuieşte asupra acestui lucru:
cei ce iubesc nu scapă de mustrarea prietenilor, căci purtarea
lor ei o socotesc urâtă, în schimb, celor care nu iubesc ni-
meni din preajmă nu le-a reproşat vreodată că treburile lor
suferă din pricina vieții pe care o duc.

Mă vei întreba, poate, dacă îndemnul meu e de-a te dărui
oricui vine spre tine lipsit de patima iubirii. Eu unul cred
că nici măcar cel îndrăgostit de tine nu te-ar împinge să
c gândeşti astfel cu privire la toți câți te iubesc: căci, pentru
cine ar chibzui bine lucrul n-ar mai merita aceeaşi recu-
noştință şi nici tu nu te-ai mai putea feri atât de lesne de
ceilalți. Or, din această legătură, nici unul dintre voi nu
trebuie să aibă ceva de pierdut, ci, dimpotrivă, amândoi de
câştigat. Socot că ce ți-am spus ajunge. Dacă totuşi regreți
că am lăsat ceva deoparte (poate gândeşti că am făcut-o),
atunci întreabă!“

Cum ți se pare discursul, Socrate? Nu crezi că totul, aici,
dar mai cu seamă limba, este o minunăție?

d SOCRATE E de-a dreptul daimonic, prietene! Sunt pur
şi simplu tulburat. Şi pun pe seama ta, Phaidros, tot ce am
simțit: privindu-te în timp ce citeai, chipul tău îmi părea
că străluceşte de bucuria celor rostite şi, socotindu-te cu
mult mai priceput decât mine în lucruri de soiul acesta,
mi-am potrivit pasul după al tău şi, urmându-te astfel, m-am
pomenit împărtăşindu-ți delirul bahic, cap divin!

PHAIDROS Aşa deci, îți arde de glumă!

SOCRATE Am eu aerul că glumesc? Că nu sunt serios?

e PHAIDROS Câtuşi de puțin, Socrate. Însă, în numele lui
Zeus, chezaş al prieteniei, spune-mi, rogu-te, adevărul: crezi

oare că există în Grecia un altul în stare să rostească un discurs mai strălucit şi cu mai mult miez despre acelaşi lucru?

SOCRATE Cum adică? Oare nu ajunge să observăm că stilul discursului e limpede şi bine rotunjit, şi că fiecare cuvânt a fost turnat întocmai? Sau crezi că datoria ta şi a mea este să lăudăm discursul, spunând că autorul a spus aici ce trebuia să spună? Dacă acesta e lucrul pe care trebuie să-l facem, atunci, gândindu-mă la tine, voi conveni că este aşa, fiindcă altminteri, în nimicnicia mea, el mi-a rămas ascuns; n-am fost atent decât la retorica discursului[28]. Cât
priveşte lucrurile care se cuveneau spuse de către autor, cred 235 a
că Lysias însuşi e de părere că în punctul acesta nu a reuşit. Aşadar, Phaidros, eu socoteam — numai tu să nu ai altă părere — că Lysias a spus aceleaşi lucruri de câte două şi trei ori, ca şi cum nu avea destulă ingeniozitate pentru a dezvolta aceeaşi temă sau, poate, pentru că o astfel de problemă nu-l interesa. Mie mi-a lăsat impresia unui tinerel care, vrând să arate ce poate, spune aceleaşi lucruri când într-un fel, când într-altul, de fiecare dată însă exprimându-le fără cusur.

PHAIDROS Baţi câmpii, Socrate. Tocmai acesta e meri- b
tul cel mai de seamă al discursului: nimic din ce cuprindea subiectul şi care merita să fie spus nu a fost lăsat deoparte. Pe lângă cele spuse de Lysias, nimeni n-ar fi în stare să mai adauge ceva sau să rostească un discurs mai cu miez.

SOCRATE În privinţa aceasta, mă tem că n-am să te mai pot urma. Pentru că, iată, există înţelepţii din vechime, fie ei bărbaţi sau femei, care au vorbit şi au scris despre acelaşi

lucru; şi dacă, vrând să-ţi fiu pe plac, voi consimţi spuselor tale, ei îmi vor dovedi că nu am dreptate.

c PHAIDROS Cine sunt acei înţelepţi? Şi unde ai auzit un discurs mai reuşit decât acesta?

SOCRATE Deocamdată nu pot să spun. Dar e limpede
că de la cineva am auzit, ori de la frumoasa Sappho, ori de
la înţeleptul Anacreon, ori de la vreun prozator. Ce mă face
să presupun una ca asta? Preaplinul inimii, divine Phaidros;
simt că aş putea spune lucruri ce nu sunt mai prejos decât
acelea auzite. Că ele nu mi-au venit chiar mie în minte, ştiu
bine, de vreme ce îmi cunosc ignoranţa. Cine ştie pe la ce
d izvoare mi-am plecat urechea, umplându-mă asemeni unui
vas. Mi-e mintea nevoiaşă şi am uitat până şi cum şi de la
cine am auzit aceste lucruri[29].

PHAIDROS Frumos ai mai vorbit, suflet ales! Să nu-mi
spui însă nici cum, nici de la cine ai auzit aceste lucruri,
chiar de ţi-aş cere-o; în schimb, fă ceea ce ai spus că poţi să
faci. Ai făgăduit să vorbeşti mai bine, şi defel mai scurt,
decât o face Lysias în paginile sale, şi fără să reiei ceva din
tot ce spune el. La rândul meu, eu îţi făgăduiesc să închin
la Delfi, aşa cum fac cei nouă arhonţi, o statuie de aur în
e mărime naturală[30], şi nu doar pe a mea, ci pe a ta deopotrivă.

SOCRATE Ţi-e mult prea mare bunătatea, Phaidros, şi meriţi cu adevărat să fii turnat în aur[31], dacă înţelegi — acesta ar fi chipurile gândul meu — că Lysias a dat greş de la un cap la altul, şi că se poate, exact despre aceleaşi lucruri, să spui cu totul altceva. Una ca asta, îmi închipui, nu i se întâmplă nici unui biet scriitoraş. Să luăm, de pildă, subiectul de faţă: dacă afirmi că se cuvine să-i faci pe plac celui ce nu iubeşte şi nu îndrăgostitului, crezi oare că re-

nunțând să ridici în slăvi chibzuința unuia și să condamni 236 a
rătăcirea celuilalt — adică exact ce-ți trebuie pentru teza
ta, îți mai rămâne altceva de spus? Sunt de părere că argu-
mentele de felul acesta trebuie îngăduite vorbitorului și
trecute cu vederea. Iar dacă e să le judecăm, nu inventivitatea
lor trebuie să fie aici lăudată, ci felul în care au fost ele po-
trivite. În schimb, când e vorba de argumente care nu sunt
impuse și care nu sunt lesne de găsit, tocmai găsirea, pe lân-
gă potrivirea lor, se cuvine a fi lăudată.

PHAIDROS Mă învoiesc că e așa; ce-ai spus îmi pare
chibzuit, drept care voi face astfel: am să-ți cer să presupui b
că îndrăgostitul este mai bolnav decât acela care nu iubește;
însă în ce privește restul, dacă aduci argumente mai multe
și mai convingătoare decât cele găsite de Lysias, atunci, iată,
statuia ta, bătută toată în aur, să stea la Olimpia, alături de
ofranda Cypselizilor[32].

SOCRATE Oare chiar ai crezut, Phaidros, că l-am în-
fruntat pe cel care ți-e drag, vrând să te necăjesc? Și că pe
lângă meșteșugul lui, rostirea mea, de-aș încerca, s-ar do-
vedi mai măiestrită?

PHAIDROS Aici, prietene, iată-te la rându-ți încolțit[33].
N-ai încotro, cum-necum trebuie să vorbești. Însă pentru a c
nu fi nevoiți să imităm gluma aceea necioplită a comedi-
anților, care se îngână unii pe alții luând fiecare rolul ce-
luilalt, ia seama și nu mă sili să rostesc la rândul meu:
„Socrate, Socrate! Dacă eu nu-l cunosc pe Socrate, înseamnă
că nu mai știu cine sunt nici eu însumi!“ Și: „Deși murea
de poftă să vorbească, a început să facă nazuri[34].“ Mai bine
gândește-te că nu plecăm de aici până nu-mi spui toate câte
— tu singur ai mărturisit-o — le simți în tine. Iată, locul d

e pustiu, nu suntem decât noi, sunt mai puternic decât tine — şi mai tânăr — într-un cuvânt, „cine are urechi de auzit s-audă“ şi, decât silit, alege să vorbeşti de bună voie.

SOCRATE Dar, preafericite Phaidros, mă voi face de râs; eu, un oarecare, pus să vorbesc pe nepregătite alături de un scriitor atât de bun, despre aceleaşi lucruri ca şi el!

PHAIDROS Ştii ceva? Termină odată cu nazurile! Cred că am găsit o vorbuliță care o să te facă să vorbeşti.

SOCRATE N-o spune, rogu-te!

PHAIDROS Ba am s-o spun! E vorba de un jurământ. Ei bine jur — însă pe care zeu? pe care? — uite, mă prind
e pe platanul de aici că, dacă nu-ți rosteşti discursul chiar în fața acestui copac, nici n-am să-ți mai arăt vreodată un discurs şi nici n-ai să mai afli de la mine de vreunul — oricare ar fi el şi al oricui.

SOCRATE Ah, nesuferitule, nici că puteai să găseşti ceva mai bun prin care să mă sileşti — pe mine împătimitul de discursuri[35] — să-ți împlinesc porunca.

PHAIDROS Haide atunci, ce mai aştepți?

SOCRATE Nimic; după un jurământ ca ăsta totul s-a sfârşit. Cum m-aş putea lipsi de o hrană atât de aleasă?

237 a PHAIDROS Atunci vorbeşte!

SOCRATE Ştii cum am să fac?

PHAIDROS Cum?

SOCRATE Am să vorbesc cu capul acoperit. În felul acesta am să scap iute de discurs şi nici n-o să mă împiedic de ruşinea care m-ar cuprinde, privindu-te în ochi[36].

PHAIDROS Ci vorbeşte! În rest, fă cum îți place.

SOCRATE Veniți, voi Muze „cu glasul cristalin“ — e poate firea cântecului vostru de la care ați fost numite aşa

sau poate de la neamul de liguri[37], cel iubitor de melodii? Veniți să îmi vegheați povestea pe care mă sileşte să o spun prea bunul meu prieten, cu gândul că [Lysias] cel pe care-l îndrăgeşte şi care îi apărea şi până acuma dăruit o să-i apară de acum şi mai mult încă. b

Aşadar, a fost odată un copil, un băiețandru mai degrabă, plin de gingăşie. În jurul lui, roiau iubiți o droaie. Unul dintre ei mai viclean din fire, cu toate că nu era mai puțin îndrăgostit decât ceilalți, îl făcuse pe băiat să creadă că nu-l iubeşte. Şi într-o zi, vrând el să îl ademenească, a încercat să-l încredințeze că trebuie să îi cedezi celui care nu iubeşte, mai degrabă decât celui îndrăgostit — şi i-a vorbit astfel:

„În orice lucru, copilul meu, despre care îți propui să ai o dreaptă judecată, există un singur început adevărat: tre- c
buie să ştii despre ce anume judeci, altminteri, în toate privințele, te înşeli negreşit. Cei mai mulți nu îşi dau seama că sunt străini de firea fiecărui lucru. Crezând că o cunosc, nu se pun de acord de la începutul cercetării şi, pe parcursul ei, plătesc aceasta, cum e şi firesc, neputând să se pună de acord nici cu ei înşişi, nici cu ceilalți. Să ne ferim deci amândoi de a păți acelaşi lucru pentru care pe alții îi mustrăm; iar pentru că problema care ne stă în față este de a şti dacă prietenia se cuvine s-o dăruim îndrăgostitului sau, dimpotrivă, celui care nu iubeşte, să hotărâm, înțelegându-ne împreună, care este definiția iubirii şi până unde se întinde
puterea ei. Apoi, fără să pierdem o clipă din vedere ce am d
hotărât, şi făcând ca totul să meargă într-acolo, să cercetăm dacă a iubi este spre folosul sau spre neajunsul nostru. Că iubirea este o dorință e limpede pentru oricine. Că cei care nu iubesc sunt doritori, la rândul lor, de frumusețe, o ştim

de asemeni. Prin ce să-l deosebim atunci pe îndrăgostit de
acela care nu iubeşte? Trebuie să luăm aminte că în fiecare
dintre noi există două principii care ne mână şi ne stăpânesc
şi pe care le urmăm oriîncotro ne-ar duce; unul din ele e
sădit în noi din naştere, şi anume dorinţa de plăceri; celălalt
e o încredinţare dobândită, şi anume gândul că trebuie să
tindem spre tot ce e mai bun. Aceste două principii care
e sălăşluiesc în noi acum trăiesc în armonie, acum se iau la
harţă; şi când biruie unul, când celălalt. Iar când o judecată
bine chibzuită e cea care ne mână către bine şi biruie, nu-
mim această biruinţă — cumpătare. Dimpotrivă, când o
238 a dorinţă ne trage în chip nechibzuit către plăceri şi ne ţine
în stăpânirea ei, această înstăpânire asupra fiinţei noastre
primeşte numele de desfrânare. Dar desfrânarea cunoaşte mai
multe nume — ea are părţi şi chipuri felurite — şi acela
dintre chipuri care se lasă cel mai des văzut îi dă — celui
ce este însemnat astfel — un nume; acest nume nu este
nici frumos, nici nu te poţi mândri că îl porţi. Dacă pofta
de mâncare biruie celelalte dorinţe precum şi judecata care
b îţi spune ce este bine, apare lăcomia, iar cel care este stă-
pânit de ea îşi va trage nume de-aici. Şi iarăşi, dacă stăpână
ajunge beţia, mânându-l pe drumul ei pe cel care i-a căzut
pradă, atunci e limpede ce nume i se va da acestui om. Cât
despre celelalte nume asemenea acestuia şi care vorbesc de-
spre dorinţe asemănătoare, e clar în ce fel se potriveşte să
fie folosite: pornind de fiecare dată de la dorinţa care ne
subjugă. De ce am spus toate câte le-am spus este, acum,
destul de evident. Doar că rostit orice lucru devine, desigur,
mai limpede decât dacă rămâne nerostit: dorinţa oarbă
c biruie judecata care ne împinge pe calea dreaptă, ne mână

către plăcerea pe care o simți în preajma frumuseții și, *întărită* apoi cu mult mai *tare* de dorințele cu care se înrudește în căutarea trupeștii frumuseți, ea iese învingătoare prin drumul ce-a deschis, după ce și-a luat numele chiar de la *tăria* ei — chemându-se «iubire»[38]."

Ci spune-mi, scumpe Phaidros, nu crezi și tu — mie așa îmi pare — că mă inspiră un zeu?[39]

PHAIDROS Așa-i, Socrate, parcă, altminteri decât îți este felul, vorba ta curge în șuvoaie.

SOCRATE Tăcere deci — și-ascultă. Cu-adevărat locul
acesta îmi pare vizitat de zei. Drept care, dacă, urmându-mi d
spusa, voi fi ades răpit de nimfe[40], să nu te minunezi. Mă simt, vorbind, foarte aproape de tonul ditirambilor.

PHAIDROS Adevăr adevărat grăiești.

SOCRATE Vina o porți, desigur, tu. Ascultă însă restul. Căci, mai știi? Inspirația mă poate părăsi în orice clipă. Dar lucrul acesta să rămână în seama zeului, iar noi să ne întoarcem la povestea cu băiatul.

„Ei bine, neprețuite, lucrul care ne preocupă a fost enunțat și definit și, fără să pierdem din vedere ce am
stabilit, să discutăm și restul: acela care îi face pe voie e
îndrăgostitului — sau celui care nu iubește — la ce folos sau neajuns se poate aștepta din partea lui? Omul pe care dorința îl stăpânește și care e robit plăcerii simte nevoia să-și facă din iubit izvor de necurmată desfătare. Or, cel care e atins de boală găsește plăcerea în tot ce nu-i stă împotrivă, iar ce este mai presus ca el sau de-o seamă este întâmpinat
cu dușmănie. Iată de ce îndrăgostitul nu o să rabde de bună 239a
voie ca iubitul să-i fie mai presus sau de-o seamă; dimpotrivă, el își dă mereu silința să-l facă pe acesta neputincios

şi mai sărman ca el. Iar mai sărman este neştiutorul, dacă-l compari cu învăţatul, fricosul pe lângă cel viteaz, cel care abia deschide gura pe lângă vorbitorul priceput, un prostănac pe lângă cel mintos. Când neajunsuri de acest fel, şi încă altele o droaie din câte pot să însoţească mintea sau sufletul cuiva, se nasc sau sunt sădite din capul locului în cel iubit, îndrăgostitul se bucură de ele, de bună seamă, ba chiar le şi ajută să existe; altminteri, el e lipsit de plăcerea
b pe care are a o gusta. Şi negreşit, pe cel îndrăgostit îl roade gelozia; el nu-şi lasă iubitul să stea în preajma celor care, nu puţini la număr, i-ar aduce un folos, şi care ar face din acesta un om desăvârşit. Şi un mare neajuns, poate că cel mai mare, el îi pricinuieşte lipsindu-l de mijlocul prin care ar ajunge la suprema înţelepciune: e vorba de filozofia cea divină, de care îndrăgostitul îl ţine, cu orice chip, pe iubit departe, temându-se că acesta nu ar mai da doi bani pe el. Iată de ce el va urzi astfel încât să facă din celălalt un ignorant desăvârşit, care să vadă totul prin ochii îndrăgostitului. Ajuns aici, iubitul îi va da îndrăgostitului suprema desfătare, dar el însuşi va avea parte doar de un rău nespus. Astfel, în ce priveşte lucrurile minţii, omul îndrăgostit e
c un proteguitor şi un tovarăş de la care nu ai nimica bun de aşteptat.

Iar dacă e să ne gândim la trup, oare în ce fel — odată ajuns stăpân — se va îngriji de starea şi de sănătatea lui acela care e nevoit să urmărească, în locul binelui, plăcerea? O să-l vedem pe îndrăgostit ţinându-se după vreun băietan molatic şi nu după un flăcău bine legat, nu după unul care a crescut sub raza limpede a soarelui, ci în umbra deasă, străin de truda bărbătească şi de sudoarea ei fierbinte, obişnuit cu

o viață lâncedă, văduvită de vâna bărbăției, împodobit, în d
lipsa celor dăruite lui de la natură, cu sulimanuri şi găteli de împrumut, şi făcând toate celelalte câte se însoțesc cu acest fel de-a fi. Pe acestea le ştim prea bine şi n-are rost să zăbovim mai mult asupra lor. Dar înainte de a merge mai departe vom stabili încă un lucru, nu de cea mai mică importanță. Un om al cărui trup e construit astfel, fie în război, fie în toate celelalte situații grele, stârneşte în duşmani curajul, în timp ce în sufletul prietenilor lui, ba chiar şi al îndrăgostiților, face să se strecoare teama.

Lucrul acesta însă, de vreme ce nu este de pus la îndoială, îl vom lăsa deoparte; acum se cuvine să spunem, gândindu-ne la bunurile care îi aparțin celui îndrăgit, ce folos sau e
neajuns îi vor aduce însoțirea cu cel îndrăgostit şi puterea pe care acesta o are asupra sa. E limpede pentru oricine, dar mai cu seamă îndrăgostitul ştie că mai mult decât orice pe lume dorința sa ar fi să-şi vadă iubitul văduvit de tot ce-i e mai drag, mai cu credință lui, mai sfânt. El s-ar bucura să-l vadă pe acesta lipsit de mamă, de tată, de rude şi de 240a
prieteni, gândind că toți aceştia se pun în calea prea dulcii sale însoțiri şi-i sunt vrăjmaşi. Iar dacă iubitul se întâmplă să aibă bogății, fie că e vorba de aur sau de alte bunuri, îndrăgostitul nu-l va socoti nici uşor de cucerit şi nici, odată învins, lesne de ținut în mână. De unde reiese negreşit că îndrăgostitul este gelos pe bogăția iubitului şi că se bucură s-o vadă dispărând. Şi iarăşi, îndrăgostitul, voind să guste cât mai multă vreme dulceața tinereții celuilalt, ar dori ca acesta să fie cât mai multă vreme fără nevastă, fără copii, fără un cămin al lui.

Există, vezi bine, rele de tot soiul, însă pesemne că vreun
b zeu a amestecat în cele mai multe dintre ele plăcerea de o
clipă. Linguşitorul, de pildă, este un monstru şi o pacoste
fără pereche, şi totuşi firea a strecurat în ființa lui un far-
mec care nu este al unui om de rând. Sau o curtezană; câți
n-o vor ocărî, zicând că aduce cu sine stricăciuni? Şi câte
alte scârnăvii de soiul ăsta şi o droaie de apucături nu se
întâmplă să ne facă, pentru o clipă, mulțumiți! Numai că
îndrăgostitul nu este un neajuns de rând pentru iubitul său,
ci şi neplăcut din cale-afară, nedezlipindu-se de acesta nici
c măcar o zi. Există o vorbă veche care spune: bine nu te simți
decât cu cei de vârsta ta. Şi într-adevăr, cu cel care îți este
de-o seamă găseşti plăcerea în aceleaşi lucruri, iar tocmai
potrivirea aceasta îmi pare că naşte prietenia. Totuşi, până
şi însoțirea cu cei de-o vârstă aduce cu sine plictiseala. Se
mai spune însă că lucrul făcut de nevoie este o povară, în
toate şi pentru toți. Or, pe lângă nepotrivirea de vârstă, el
apare mai cu seamă când e vorba de îndrăgostit şi de iu-
bitul său. Dacă, vârstnic fiind, îndrăgostitul se însoțeşte cu
unul mai tânăr, el nu-l va părăsi de bună voie pe acesta nici
zi, nici noapte. Îmboldit de silnicia dorinței, el e mânat fără
d încetare către plăcerea de a-şi vedea iubitul, de a-l auzi, de
a-l atinge, de a-l simți cu toate simțurile sale; drept care,
pentru el e o desfătare să îl slujească pe acesta fără şovăire.
Însă iubitul, la rândul său, va avea oare parte de vreo con-
solare şi plăcere? Cum îl va împiedica îndrăgostitul — care
se ține în preajma lui clipă de clipă — să nu ajungă la scârba
de pe urmă, având mereu sub ochi un chip părăsit de ti-
nerețe şi, de asemenea, toate celelalte beteşuguri care vin
odată cu vârsta şi de care te apucă sila numai ce le auzi

povestite? Ce să mai spun când toate acestea le ai în față e
aievea şi, vrând-nevrând, aflându-te în mâna celuilalt, trebuie să le înduri atingerea mereu? Şi în orice împrejurare şi față de oricine, iubitul este păzit şi supus unor bănuieli neîntemeiate. Îi este dat apoi să audă laude umflate şi nelalocul lor, şi tot astfel vorbe de ocară pe care nu-ți vine să le rabzi de la unul treaz, darmite când sunt spurcăciuni, de vreme ce îndrăgostitul îmbătându-se, rosteşte numai vorbe deşănțate, neruşinate toate şi foarte grosolane.

Câtă vreme iubeşte, îndrăgostitul e dezgustător şi aduce cu sine numai neajunsuri; de îndată însă ce dragostea s-a stins, credința lui, pentru zilele ce stau să vină, dispare — pentru acele zile pe care el le invoca făgăduind de toate, cu
multe rugăciuni şi jurăminte, doar-doar îl va reține, în clipa 241a
aceea, pe iubit în preajma sa; iar acesta abia de-i suporta prietenia, sperând la cine ştie ce bunuri viitoare! Însă acum, când a venit momentul să îşi plătească datoria, îndrăgostitul nu mai e acelaşi; în locul dragostei şi al smintelii, îl stăpânesc acum şi îl îndrumă o minte chibzuită şi înțelepciunea, iară schimbarea aceasta petrecută în sine, iubitului îi scapă din vedere. El vine să îi ceară răsplata pentru cele petrecute cândva, aducându-i aminte toate câte au făcut şi şi-au spus împreună, socotind că cel căruia îi vorbeşte este acelaşi ca mai înainte. Pe celălalt însă, ruşinea îl împiedică să-şi mărturisească schimbarea, dar nici nu ştie cum să împlinească jurămintele şi făgăduințele făcute la început, pe
vremea când sminteala pusese stăpânire pe el; acum, că şi-a b
venit în minți şi e mânat de cumpătare, el se păzeşte să ajungă iarăşi cel care a fost şi să-i semene, prin fapte, omului de mai înainte. Iată de ce îndrăgostitul de altădată lasă în

urma sa trecutul şi, neavând încotro, el îl lipseşte pe iubit
de ce i se cuvine; lucrurile îşi arată faţa cealaltă[41] şi îndră-
gostitul, care acum e altul, îşi ia frumos tălpăşiţa. Acum
iubitul e cel care se vede silit să umble după el, plin de mânie
şi invocând zeii împotriva lui, nedându-şi seama de la bun
început că nu trebuia în ruptul capului să-i facă pe plac
unuia care iubeşte şi care nu avea cum fi în toate minţile,
c ci mai degrabă unuia care nu iubeşte şi e stăpân pe judecata
sa. Or, nefăcând aşa, nu rămâne urmă de îndoială că el se
dă pe mâna unui om fără credinţă, ursuz, gelos, respingător,
vătămător pentru bunurile sale, pentru trupul său, dar mai
cu seamă pentru hrana sufletului său, decât care cu-ade-
vărat nu este şi nu va fi nicicând, nici pentru oameni şi nici
pentru zei, un alt bun mai de preţ. Aşadar, la acestea, copile,
trebuie să iei aminte; şi află că prietenia celui ce iubeşte nu
e însoţită de gânduri bune; ea e râvnită mai degrabă ase-
d menea mâncării ce potoleşte foamea. Îndrăgostitul îl îndră-
geşte pe iubit, aşa cum lupul îndrăgeşte oaia.“

Asta e, Phaidros, tot ce aveam de spus. N-ai să mă auzi vorbind mai departe, ci socoteşte acesta sfârşitul cuvântării mele.

PHAIDROS Eu credeam că abia ai ajuns la jumătate şi că acum urmează să vorbeşti şi despre cel ce nu iubeşte, spunând că se cuvine ca tocmai lui să îi cedezi şi arătând apoi toate foloasele câte se trag de aici. Ce te face să te opreşti tocmai acum, Socrate?

e SOCRATE Nu ai simţit, preafericite, că am pierdut to-
nul ditirambic şi că am ajuns la cel al versurilor epice[42], ba
şi acestea înveninate? Dacă am să-ncep să-l laud pe celă-
lalt, oare ce crezi că am să fac? Poţi fi tu sigur că nimfele,

în brațele cărora m-ai aruncat cu bună ştiință, vor voi să mă răpească iar? Iată de ce am să spun, fără prea multă vorbă, că tuturor relelor pe care le-am pus în seama îndrăgostitului, le răspund, în cel ce nu iubeşte, tot atâtea calități. La ce bun să mai lungim vorba? S-au spus destule despre
amândoi. Cu povestea mea se va întâmpla ceea ce merită 242a
să se întâmple. Iar eu am să trec râul până să nu ajungi să mă sileşti mai crâncen încă.

PHAIDROS Să mai stăm, Socrate. Nu pleca mai înainte de-a trece arşița amiezii. Nu vezi? O clipă încă şi soarele va încremeni deasupra capetelor noastre. Să mai rămânem, rogu-te, şi să mai zăbovim asupra celor spuse, apoi, de îndată ce arşița s-o domoli, vom merge.

SOCRATE Asemeni unui zeu eşti, Phaidros, când e vorba de discursuri; în privința aceasta, se-ntâmplă ceva cu-ade-
vărat divin în ființa ta. Socot că dintre toate discursurile b
câte s-au născut în timpul vieții tale, cele mai multe trebuie să-ți fie puse ție în seamă, fie că le-ai făcut tu însuți, fie că, prin nu ştiu ce mijloace, i-ai silit pe alții să le facă. Singur, pe thebanul Simmias[43], nu-l pun aici la socoteală. Altminteri, pe toți ceilalți îi întreci cu mult. Iată, îmi pare că şi acum tot tu eşti pricina discursului pe care-l simt născându-se în mine.

PHAIDROS Sper că nu e vorba de o provocare la luptă. Însă cum vine asta, şi despre ce discurs e vorba?

SOCRATE Tocmai mă pregăteam, prea bunul meu prieten, să trec râul, când se iscă ştiutul semn daimonic[44]; întot-
deauna el mă împiedică să împlinesc ceea ce tocmai am de c
gând să fac. Mi s-a părut că aud în preajmă un glas care îmi spune să nu plec mai înainte de-a ispăşi ce am greşit față de zeitate. Am, ce e drept, darul de a vedea cu duhul[45], dar

nu din cale-afară, ci — asemeni celor care au deprins puțină carte — atâta doar cât am eu trebuință. Acum, de pildă, văd limpede care îmi e greşeala. Adevărul, prietene, este că sufletul însuşi are darul de a străvedea. La un moment dat, în timp ce îmi rosteam discursul, mi-am simțit sufletul neîmpăcat şi parcă m-a cuprins ruşinea la gândul că, vorba lui Ibycos[46], „aş câştiga cinstirea oamenilor, păcătuind în
d schimb față de zei". Însă acum mi-am înțeles greşeala.

PHAIDROS Ce vrei să spui?

SOCRATE Cumplit e, Phaidros, cumplit discursul pe care l-ai adus cu tine, şi deopotrivă şi cel pe care m-ai silit să îl rostesc.

PHAIDROS Cum adică?

SOCRATE Este nătâng şi, într-un fel, huleşte cele sfinte. Ce poate fi mai cumplit decât atât?

PHAIDROS Nimic, de e aşa cum spui.

SOCRATE Cum altfel? Nu crezi că Eros este fiul Afroditei şi zeu la rândul lui?

PHAIDROS Aşa e socotit.

SOCRATE Nu însă în discursul lui Lysias şi nici în
e discursul tău, pe care l-ai rostit prin gura mea, vrăjind-o mai întâi. Numai că, dacă Eros este zeu sau e din stirpea zeilor[47], cum ar putea să fie rău? Or, cele două discursuri de adineauri aşa ceva păreau să spună. Tocmai prin asta au greşit față de Eros! Ce să mai zic, apoi, de nerozia lor, ce-i drept una de soi ales! Nimic temeinic, nimic adevărat în ele, deşi
243a s-ar zice că e ceva de capul lor. Abia de pot să înşele câțiva neajutorați şi să câştige preț în ochii lor. Iată de ce, prietene, sufletul meu se cere a fi purificat. Or, cei din alte vremuri ştiau cum să te mântui când greşeai față de legendele prea

sfinte; nu şi Homer, însă Stesichoros[48] ştia. Luându-i-se vederea, ca unuia ce-o defăimase pe Elena, el nu rămase în nedumerire, asemeni lui Homer, ci, inspirat de Muze, pricepu ce-i provocase răul, şi făcu pe dată versurile acestea:

Povestea mea e doar o-nchipuire;
Pe straşnice corăbii nu te-ai urcat nicicând, b
Şi nici n-ai fost purtată către Troia.

Numai ce isprăvi vestita lui *Palinodie* şi îşi recăpătă pe dată văzul. Cât despre mine, cu gândul la păţania aceasta, voi fi mai înţelept decât cei doi şi, mai înainte de a fi pedepsit pentru că l-am defăimat pe Eros, voi încerca să îi ofer palinodia mea; însă, de astă dată, capul îmi va fi descoperit şi nu-l voi ţine ca adineauri, de ruşine, sub manta.

PHAIDROS Nici că puteai, Socrate, să-mi spui alt lucru mai plăcut!

SOCRATE Dar vezi şi tu, bunul meu Phaidros, cât de c
neruşinate sunt discursurile acestea, al meu şi cel citit de tine. Căci dacă un om cu fire aleasă şi blând la suflet, care iubeşte sau a iubit cândva pe un altul aidoma înzestrat, ne-ar auzi spunând că îndrăgostitul îl duşmăneşte pe iubit de moarte din pricina unor lucruri de nimic, că îl chinuie cu gelozia lui făcându-i numai rău, va bănui — nu crezi oare? — că cei care vorbesc astfel şi-au petrecut viaţa printre mateloţi şi nu ştiu ce înseamnă iubirea vrednică de omul
liber. În ruptul capului el nu se va învoi să ne însoţească d
în defăimarea zeului Iubirii!

PHAIDROS Pe Zeus! Poate e-aşa cum spui, Socrate.

SOCRATE Şi-atunci, cuprins de ruşine în faţa omului acestuia şi temător de Eros, aş vrea să îndepărtez, cu apa

dulce a unui nou discurs, gustul amar al vorbelor rostite mai-nainte. Iar pe Lysias îl îndemn să scrie cât mai iute că, din aceleaşi motive, se cuvine să cedezi îndrăgostitului mai degrabă decât celui care nu iubeşte.

PHAIDROS Fii încredinţat că lucrul se va petrece întocmai. Căci după ce vei fi rostit elogiul îndrăgostitului, îl voi
e sili negreşit pe Lysias să scrie la rându-i pe aceeaşi temă.

SOCRATE Fiind omul care eşti, nu mă îndoiesc de spusa ta.

PHAIDROS Începe, atunci, şi vorba să-ţi fie fără şovăire.

SOCRATE Dar unde e băiatul căruia-i vorbeam? Aş vrea să audă — înainte de-a apuca să cedeze celui care nu iubeşte — tot ce am să spun acum.

PHAIDROS E lângă tine, foarte aproape chiar, mereu alături, câtă vreme o doreşti.

244a SOCRATE Aşadar, frumosul meu băiat, spune-ţi că primul discurs era al lui Phaidros, fiul lui Pythocles din Myrrhina, iar cel pe care-l voi rosti acum, al lui Stesichoros, fiul lui Euphemos din Himera. Şi iată cum se cuvine el să înceapă: Să nu dăm crezare vorbei care spune că trebuie să cedezi celui care nu iubeşte mai degrabă decât îndrăgostitului, pentru că, pasă-mi-te, primul e călăuzit de raţiune, pe când pe celălalt, pe-ndrăgostit, îl stăpâneşte nebunia[49]. Lucrurile ar sta întocmai, dacă nebunia ar fi un rău şi-atât. Or, adevărul e că, dintre bunuri, cele mai de preţ se nasc din nebunia cea dată nouă în dar de zei. Iat-o pe profeteasa de la Delfi[50] sau pe preotesele de la Dodona[51]; în sfânta lor
b sminteală, ele i-au ajutat pe greci în multe şi minunate feluri, fie că era vorba de interesul câte unuia, fie de acela al cetăţilor; în schimb, călăuzite de raţiune, abia de au făcut

vreun lucru bun, dacă nu chiar nimic. Ce să mai spunem
de Sibylla[52] şi de ceilalți toți, care prin zeiescul dar de-a
străvedea cu duhul i-au ajutat pe mulți, dezvăluindu-le ce
îi aşteaptă în viitor şi mânându-i către o purtare înțeleaptă?
Dar la ce bun să mai lungim vorba, spunând lucruri care
sunt limpezi pentru toți? Iată însă un fapt care e vrednic
de adus aminte: în vremuri de demult, cei care dădeau
nume nu socoteau că nebunia (*mania*) e lucru de ruşine sau
ocară. Altminteri, de ce ar fi legat ei numele acesta de cea c
mai mândră dintre arte, de arta de a străvedea în viitor, spu-
nându-i „arta nebuniei“ (*manike*)? Ei socoteau că nebunia,
când hărăzită-i de la zei, este ceva frumos, şi tocmai de aceea
au folosit şi numele acesta. În schimb, oamenii de astăzi,
neştiind ce e frumosul, au strecurat aici un *t* şi au numit
arta de a vedea cu duhul — *mantike*. Tot astfel, când oa-
meni care se lasă călăuziți de rațiune cercetează viitorul
luându-se după zborul păsărilor şi după alte semne, ei
procedează ca şi cum, cu ajutorul judecății, urmează să
procure „opiniei“ (*oiesis*) oamenilor „inteligență“ (*nous*) şi
„cunoaştere“ (*historia*): drept care s-a şi numit arta aceasta
oio-no-istike, iar cei din zilele noastre, pentru a o face mai
falnică, au preschimbat pe „o“ scurt în „o“ lung, numind-o d
oionistike, „arta de a interpreta zborul păsărilor“. Şi cu cât
arta de a vedea cu duhul (*mantike*) stă mai presus decât cea
augurală (*oionistike*) atât prin desăvârşire, cât şi prin vene-
rația cu care e privită — la fel se întâmplă şi cu numele şi
îndeletnicirea care purced de aici —, tot cu atât, dacă e să-i
credem pe cei din vechime, stă mai presus nebunia care ne
vine de la zeu pe lângă omeneasca chibzuință. Există apoi
boli şi nenorociri cumplite, care, stârnite de nu se ştie ce

străvechi păcate, s-au năpustit asupra câte unui neam; şi
doar nebunia în stare să străvadă viitorul, ivindu-se în min-
e tea câtorva aleşi, a ştiut să dezlege răul prin rugi adresate
zeilor şi închinăciune; ea a născocit purificări şi rituri de
inițiere, mântuindu-l pentru totdeauna pe cel ce se împăr-
tăşea dintr-însa; iar pentru cel care a ştiut a se lăsa prins
cu dreaptă măsură de nebunie şi delirul ei, aflat a fost şi
leacul la tot ce este rău prezent. Al treilea chip al nebuniei
245 a şi-al sfintei posedări ne vine de la Muze. Dacă se înstăpâ-
neşte asupra unui suflet gingaş şi curat, el îl stârneşte şi-l
exaltă, şi-l mână către cântări şi felurite poezii; datorită chi-
pului acestuia, nenumăratele fapte ale străbunilor capătă
veşmântul frumuseții şi luminează mintea şi sufletul
urmaşilor. Însă cel care, lipsit de nebunia ce vine de la Muze,
ajunge la poarta poeziei încrezător că va pătrunde aici prin
nimic alta decât meşteşugul său este un poet nedesăvârşit,
iar poezia lui — numai cumpătare — păleşte în fața celei
hrănite de sfânta nebunie[53].

b Iată care sunt minunatele isprăvi — şi nu sunt singurele
— pe care am a le înşira când e vorba de nebunia venită
de la zei. Drept care, numele acesta nu trebuie să ne sperie
şi nici nu trebuie să ne lăsăm descumpăniți de vreun dis-
curs ce-ar vrea să ne inspire teamă, făcându-ne să credem
că nu pe cel cuprins de pasiune trebuie să ni-l alegem de
iubit, ci pe acela care e stăpân pe sine. Dacă acest discurs
va voi să iasă învingător, îi mai rămâne să aducă şi dovada
că iubirea venită de la zei nu este un bine nici pentru iubit,
c nici pentru cel care iubeşte. Cât despre noi, să arătăm cum,
dimpotrivă, acest soi de nebunie le este dată celor doi de
către zei spre fericirea lor fără de seamăn. Fireşte, demon-

strația noastră nu-i va convinge pe aşa-zişii pricepuți[54], în schimb, celor înțelepți le va părea întemeiată. Se cuvine, aşadar, ca mai întâi să ne facem o idee adevărată despre natura sufletului, uman şi divin deopotrivă, luând seama la înrâuririle şi faptele ce îi sunt proprii. Iar principiul dovedirii va fi acesta:

Tot ce e suflet e nemuritor. Într-adevăr, ceea ce se mişcă de la sine[55] este nemuritor. În schimb, ceea ce mişcă alt lucru şi e mişcat de către altul, de îndată ce mişcarea încetează, încetează să existe. Numai ce se mişcă pe sine, de vreme ce nu se lasă pe sine în părăsire, nu încetează niciodată să fie în mişcare; ba mai mult: el este sursă şi principiu al mişcării pentru toate câte se mişcă. Iar principiul este tocmai d
ceva nenăscut. Într-adevăr, din principiu ia naştere în chip necesar tot ce s-a născut, pe când principiul nu se naşte din nimic. Dacă principiul s-ar naşte din ceva, atunci el n-ar mai fi principiu. Deoarece însă el e nenăscut, atunci este, în chip necesar, şi nepieritor. Într-adevăr, odată nimicit, principiul nu se va mai naşte niciodată din alt lucru şi nici alt lucru nu se va mai naşte din el, de vreme ce toate lucrurile trebuie să se nască dintr-un principiu. Iată de ce tot ce se mişcă pe sine însuşi este principiu al mişcării. Iar lucrul acesta nici nu poate pieri, nici nu se poate naşte; altminteri, cerul în întregul lui şi tot pământul năruindu-se s-ar face una, e
ar încremeni, şi n-ar găsi nicicând o sursă de mişcare pentru a se naşte iar. Odată ce-am arătat că lucrul care se mişcă pe sine este nepieritor, n-avem a fi defel stânjeniți în a spune că tocmai aceasta este natura şi rațiunea sufletului. Căci orice corp care îşi primeşte mişcarea din afară este un corp neînsuflețit; în schimb unul care o primeşte dinlăuntrul

său, din sine însuşi, este însufleţit, şi tocmai în aceasta rezidă natura sufletului. Iar dacă lucrurile se petrec cu-adevărat astfel, dacă cel ce se mişcă pe sine însuşi nu-i altul decât sufletul, rezultă în chip necesar că sufletul e nenăscut şi
246a nu cunoaşte moarte.

Atât cu privire la nemurirea sa. Să vorbim acum despre felul său de-a fi. Însă pentru a o face, ne-ar trebui o iscusinţă cu adevărat zeiască, iar spusa noastră ar fi cu mult prea lungă. În schimb, nu este peste puterea omenească să spunem cum ne *apare* el şi, pentru aşa ceva, nici nu avem nevoie de prea multe cuvinte. Să încercăm atunci în chipul acesta. Sufletul ne apare asemenea unei puteri ce prinde laolaltă, din fire îngemănaţi şi înzestraţi cu aripi, atelaj înaripat şi pe vizitiul său[56]. Când e vorba de zei, şi caii, şi vizitiii sunt cu toţii buni şi de viţă nobilă; însă în celelalte cazuri, felul
b lor de-a fi este amestecat. La noi, de pildă, există mai întâi conducătorul carului, cel care mână caii înhămaţi la el; apoi, cât priveşte caii, unul e-un bidiviu adevărat, frumos şi de soi ales, pe când celălalt e rău şi de neam prost[57]. Iată de ce, în cazul nostru, să mâni carul nu este desigur nici uşor şi nici plăcut. Să încercăm acum să spunem, ţinând seama de acestea, cum s-a ajuns la denumirea de „muritor“ şi „nemuritor“. Fiecare suflet ia în primire câte un corp neînsufleţit şi tot colindă cerul în lung şi-n lat, schimbându-şi, la
c răstimpuri, chipul. Când sufletul e desăvârşit şi bine înaripat, se ridică în văzduhuri şi stăpâneşte peste lumea întreagă; însă de îndată ce şi-a pierdut aripile, el rătăceşte până ce dă peste tăria unui lucru de care se anină; aici îşi face el sălaş, ia chip de fiinţă pământească ce pare că se mişcă de la sine, când de fapt pricina mişcării este puterea sufle-

tească. Şi, prinse, trup şi suflet laolaltă, îngemănarea aceasta s-a chemat „viețuitoare", luând apoi şi numele de „muritor". Cât priveşte cuvântul „nemuritor", nimic nu ne dă sprijin să-l înțelegem cu ajutorul minții; fără să o vedem şi fără să o pătrundem îndeajuns prin forța cugetului nostru, noi nu facem decât să ne *închipuim* divinitatea: o viețuitoare fără de moarte, având şi trup, şi suflet, dar unite în eternitate. d
Însă toate acestea să le lăsăm să fie după cum e placul divinității şi tot astfel să şi vorbim despre ele. Iar acum să vedem care-i pricina pentru care aripile cad, desprinzându-se de suflet. Lucrurile par să se petreacă astfel:

Natura a înzestrat aripa cu puterea de a face ca ce e greu să se ridice către înalturi, acolo unde îşi are neamul zeiesc sălaşul. Din toate câte țin de trup, ea mai ales ne înrudeşte cu divinul. Iar divinul este frumos, înțelept, bun şi în toate celelalte chipuri la fel de minunate. Şi aripile sufletului se e
hrănesc tocmai cu bunurile acestea şi de la ele îşi sporesc puterea, în timp ce răul şi urâtul şi toate câte-s potrivnice celor dinainte le vlăguiesc şi le aduc pieirea. Iată-l pe Zeus, marele stăpân din ceruri, cum, mânându-şi carul înaripat, deschide drumul, orânduind totul şi purtând tuturor de grijă. În urma lui vine armata de zei şi daimoni, aşezați pe unsprezece cete. Singură Hestia rămâne în sălaşul cel zeiesc[58]. Ceilalți zei, doisprezece la număr, rânduiți să conducă 247a
cetele, merg în fruntea lor, fiecare la locul ce i-a fost încredințat. Câte priveliști, şi ce minunate, şi ce cortegii străbat cerul când preafericiții zei se pornesc la drum, împlinind fiecare fapta ce-i revine! Şi oricine voieşte şi se dovedeşte a fi în stare se-aşază întotdeauna să le meargă în urmă; căci Pizma[59] e izgonită din alaiul zeilor. Iar când se duc să se

ospăteze, ei apucă spre locurile abrupte ce poartă drept către
b culmea bolții care susține cerul. Carele zeilor, bine cumpănite şi lesne de condus, înaintează sprinten, pe când celelalte merg anevoie, căci calul împovărat de răutate trage în jos, aplecând carul spre Pământ şi îngreunând brațul vizitiului care nu a ştiut să îl strunească. Aceasta este, pentru suflet, clipa caznei şi a înfruntării decisive. Sufletele ce-şi zic nemuritoare, când ajung pe culme, străpung bolta, se
c aşază pe spinarea ei şi, nemişcate, se lasă purtate de roata cerului, privind toate câte se află dincolo de ea.

Locul acesta supraceresc[60], nici un poet din lumea noastră n-a apucat să-l cânte şi nici nu-l va cânta vreodată aşa cum se cuvine. Ci iată cum arată el — căci trebuie, mai cu seamă, când vorbim de adevăr, să îndrăznim să spunem adevărul. Ființei înseşi — deci ceea ce există cu adevărat, care nu are nici formă, nici culoare, nici nu poate fi atinsă, pe care n-o poate contempla decât cârmaciul sufletului, intelectul, şi care reprezintă obiectul adevăratei ştiințe —
d ființei deci îi este hărăzit locul acesta. De vreme ce cugetul zeiesc se hrăneşte cu ştiință şi inteligență pură — şi la fel şi cugetul oricărui suflet dornic să primească ce-i este pe potrivă —, este firesc ca ajungând, cu timpul, să privească ființa însăşi, el să resimtă bucurie şi, în această contemplare a adevărului, să-şi afle hrana şi mulțumirea sa; şi totul, până în clipa în care roata cerului îl readuce în acelaşi punct. Iară în vreme ce bolta se roteşte o dată[61], cugetul acesta contemplă dreptatea în sine, contemplă înțelepciunea, contem-
e plă ştiința, nu însă pe aceea supusă devenirii, nici pe aceea care îşi schimbă chipul după chipul obiectelor pe care obişnuim să le numim reale, ci adevărata ştiință, având ca obiect

ființa cea adevărată. Tot astfel, sufletul contemplă şi celelalte câte există cu adevărat şi, după ce s-a desfătat îndeajuns, el se cufundă iar în sânul cerului şi se întoarce în sălaşul său. Ajuns aici, vizitiul trage caii în fața ieslei, le pune dinainte ambrozie şi îi adapă cu nectar.

Iată cum arată viața zeilor. Să vedem acum ce se întâmplă 248a
cu celelalte suflete; acela care îl urmează cel mai bine pe zeu, şi-i seamănă mai mult, împinge creştetul vizitiului în afara bolții, se lasă prins în cerească învârtire, însă, caii nedându-i pace, abia de poate ține ochii îndreptați către adevăratele realități. Mai e şi câte un suflet care, caii smucind neîncetat, când saltă în afara bolții, când se cufundă iar şi, de aceea, parte dintre lucruri îi ajung sub ochi, în timp ce altele îi scapă. Cât despre celelalte suflete, toate doresc din răsputeri să țină urma spre înalt, însă, neputincioase fiind, ele cad şi-s prinse într-un obştesc vârtej, unde caii se calcă
şi se îmbulzesc, fiecare încercând să o apuce înaintea b
celuilalt. Ce zarvă, câtă sudoare, şi ce crâncenă e lupta! Şi iată cum, din vina cârmacilor de care, mulțime de suflete se schilodesc, iar alte multe îşi află mulțime de aripi frânte[62]. Şi toate, după multă osteneală, iau drumul înapoi fără să fi avut parte de priveliştea Ființei şi, din această clipă, părelnicia rămâne să le fie hrană[63]. Însă de ce toată strădania aceasta pentru a cuprinde cu privirea locul unde se află câmpia adevărului? Pentru că hrana care prieşte celei mai alese părți a sufletului o poți afla doar pe o pajişte de-aici;
şi pentru că firea aripii — prin care sufletul se înalță — nu c
poate fi îndestulată decât tot de aici.

Iată, apoi, şi ce-a legiuit Adrasteia[64]. Fiece suflet însoțitor de zeu, care ajunge să privească un crâmpei din lucrurile

adevărate, va fi străin de orişice durere, în tot răstimpul cât
cerul dă o roată; iar de ajunge să le privească în vecie, va fi
în veci nevătămat. Când însă, nefiind în stare să țină urma
celorlalte, sufletul nu a apucat să vadă şi năpădit, prin cine
ştie ce năpastă, de viciu şi uitare se îngreunează şi, îngreunat
astfel, îşi vatămă aripile şi cade pe Pământ, atunci o lege
d vrea ca el, născându-se pentru întâia dată, să nu se încuibe
în vreun trup de dobitoc; ci cel care a apucat să vadă cel
mai mult e hotărât să meargă într-un făt ce-i hărăzit să
ajungă iubitor de înțelepciune sau de frumusețe, închinător
la Muze şi îndrăgitor de Eros; iar sufletul ce vine în al doilea
rând va merge în trup de rege închinător la legi sau bun
războinic şi priceput în a conduce; al treilea va merge să
se-aşeze într-un om de stat, într-un chibzuitor de bunuri
sau într-un neguțător; al patrulea, într-un iubitor al trud-
nicelor exerciții corporale sau într-un om menit să tămă-
e duiască trupul; al cincilea va avea viață de proroc sau de
inițiator întru mistere; al şaselea va fi bun pentru un făurar
de versuri sau pentru oricine s-ar îndeletnici cu arta imi-
tării; al şaptelea, pentru meşteşugar sau pentru lucrătorul
gliei; al optulea, pentru sofist sau pentru cel priceput să-i
fie mulțimii pe plac; al nouălea, pentru tiran[65]. În toate aces-
te întruchipări, sufletul care duce o viață cuviincioasă are
parte de o soartă mai bună şi, dimpotrivă, de-i trăitor în
necuviință, de una rea. Iar în locul de unde a plecat, sufle-
tul nu se mai întoarce decât după zece mii de ani şi, în tot
249a acest răstimp, el e lipsit de aripile sale; de la această lege
nu se abate decât sufletul aceluia care iubeşte cu credință
înțelepciunea sau care se apropie de tineri însuflețit de o
filozofică iubire. În cea de-a treia rotire milenară, sufletele

acestea, dacă au ales de trei ori la rând un asemenea chip
de viață, își recapătă aripile și, în ultimul din cei trei mii
de ani, se duc de-aici. Cât despre celelalte, viața lor dintâi
odată isprăvită, ele au să facă față unei judecăți. Când jude-
cata s-a împlinit, parte din ele apucă drumul spre temnițe
subpământene unde își ispășesc pedeapsa, iar altele, elibe-
rate, la cuvântul judecății, de povara trupului, se îndreaptă
către un loc din cer și viețuiesc acolo pe măsura vieții ce-au
dus-o pe Pământ sub chip de om. După o mie de ani, sufle- b
tele vin cu toatele să tragă la sorți și să-și aleagă viața de-a
doua: și fiecare își alege viața după cum îi este voia. Acesta
e momentul când sufletul unui om ajunge să se așeze în
trup de animal, iar cel care odinioară a cunoscut o înfățișare
omenească se desface din carnea animalului și vine iar să
locuiască în trupul unui om. Ci sufletul care nicicând n-a
apucat să vadă adevărul nu va avea vreodată parte de ome-
nească întruchipare. Într-adevăr, omul trebuie să se des-
chidă pentru ceea ce s-a numit „idee“ și, plecând de la c
mulțimea de simțiri, să ajungă la unitatea cuprinsă în
actul judecării. Or, aceasta nu-i alta decât reamintirea
lucrurilor pe care sufletul nostru le-a văzut cândva, pe vre-
mea când, în tovărășia unui zeu, abia de-și arunca privirea
spre cele pe care noi, în viața de acum, le socotim reale; ci
ochii săi erau țintiți spre înalt, către realitatea cea adevărată.
De aceea, pe bună dreptate, doar gândirii celui care în-
drăgește înțelepciunea îi este dat să aibă aripi. Căci, pe cât
îi e putința, ea se îndreaptă neîncetat cu ajutorul aducerii-
aminte către acele lucruri prin care un zeu, tocmai pentru
că le are în vedere, își dovedește firea lui zeiască. Iar omul
care știe să se folosească de acest soi de amintiri, dovedindu-se

desăvârşit inițiat în tainele desăvârşite, e singurul în stare
să devină cu-adevărat desăvârşit. Însă, în timp ce el trăieşte
desprins de toate câte-s poftite de omeneasca râvnă, ne-
stăruind decât în preajma a ceea ce-i divin, cei mulți, fără
d să înțeleagă că el e locuit de-un zeu, găsesc cu cale să îl
mustre şi-l judecă precum pe un smintit.

Iată deci unde ajunge discursul referitor la cea de-a
patra formă a nebuniei; datorită ei, când privim frumusețea
de aici, aducându-ne aminte de frumusețea cea adevărată,
simțim cum ne cresc aripi şi, reînaripați astfel, ardem de
nerăbdare să ne ridicăm în zbor; dar nu putem, şi-atunci,
asemeni păsării, privirea ne rămâne ațintită în înalt, iar
nepăsarea ce ne prinde față de lumea de aici dă celorlalți
temei să creadă că am fost robiți smintelii. Putem deci spu-
e ne că, dintre toate formele de zeiască împătimire, aceasta
se arată — fie că eşti cuprins de ea cu totul, fie simplu
părtaş — a fi cea mai de soi şi alcătuită din tot ce e mai
bun; şi e limpede că tocmai împărtăşirea din acest soi de
nebunie face ca cel iubitor de frumuseți să fie numit în-
drăgostit. După cum am spus, oricare suflet omenesc a
contemplat, prin chiar natura lui, adevăratele realități;
altminteri, el nu ar fi venit să se aşeze într-o viețuitoare
250a omenească. Nu înseamnă însă că oricărui suflet îi e lesne,
pornind de la lucrurile existente aici, să-şi reamintească de
cele văzute acolo; căci parte din suflete de-abia au apucat
să îşi arunce privirea într-acolo, iar altele, căzând aici, au
avut nefericirea, prin cine ştie ce proastă însoțire, s-apuce
drumul nedreptății şi să dea uitării toate cele sfinte pe care
cândva le-au contemplat. Iată de ce sufletele în care darul
aducerii-aminte s-a păstrat îndeajuns de viu sunt câteva la

număr. Iar când le e dat să vadă ceva care aduce cu lucrurile
de pe acel tărâm, ele sunt cuprinse de uimire şi-şi ies din
sine. Însă dat fiind că le lipseşte puterea de-a străvedea până
la capăt, ele nu ştiu să spună ce poate fi lucrul pe care l-au
simțit. Desigur, spiritul dreptății, înțelepciunea şi toate câte b
încă dau sufletului preț sunt lipsite de strălucire în imaginile
lor din lumea de aici; ci, îndreptându-se către imaginile
acestea cu palide mijloace omeneşti, abia de pot câțiva să
mai contemple tot ce întrunea în sine modelul, acum doar
reflectat. Frumusețea putea fi văzută în toată strălucirea
ei pe vremea când, prinşi într-un cor preafericit, unii înso-
țindu-l pe Zeus, alții în suita altor zei, contemplau divina
privelişte ce te umplea de bucurie, simțindu-se inițiați în-
tr-una din acele taine despre care poți cu dreptate spune
că naşte cea mai aleasă dintre fericiri. Iar taina aceasta o c
sărbătoream în toată cuprinderea ființei noastre, neatinşi
de vreunul din relele ce ne-aşteptau în vremea ce avea să
vină. Deplinătatea, simplitatea, statornicia, fericirea le pu-
team privi în imagini care, inițiați fiind, ne apăreau într-o
lumină fără pată, pentru că noi înşine eram fără de pată şi
neînsemnați cu semnul mormântului pe care, numindu-l
trup[66], îl tragem în această viață după noi, legați de el pre-
cum o scoică de carapacea ei.

Fie aceste spuse închinate aducerii-aminte; ea este pri-
cina multelor vorbe ce le-am rostit acum, stârnit de păti-
maşa dorință după cele care s-au petrecut cândva. Iar dacă
e să revenim la frumusețe, după cum spuneam, rânduită
între lucrurile acelei lumi, ea era toată numai strălucire. Şi
iată de ce, ajunşi aici, tot ea este aceea pe care, prin simțul d
nostru cel mai aprig, am descoperit-o strălucind cu neîn-

trecută claritate. Într-adevăr, vederea este cel mai răzbătător
dintre toate simțurile care se nasc prin trupul nostru, şi to-
tuşi înțelepciunea pură nu poate fi supusă prin vedere. Dacă
imaginile ce s-ar desprinde din substanța ei s-ar oferi pri-
virii cu aceeaşi limpezime, cât de năprasnice ar fi iubirile
pe care le-ar stârni! Şi-ntocmai s-ar petrece cu toate celelalte
care nu-s mai prejos de-a fi iubite. Dar iată că numai fru-
museții i-a fost sortit să se înfățişeze atât de limpede pri-
virii, ea singură menită pentru iubirea noastră. Numai că
e acela care nu e de curând inițiat sau care s-a ticăloşit nu
este în stare să se ridice sprinten de aici acolo, în preajma
frumuseții înseşi, atunci când se întâmplă să contemple ceea
ce poartă, în lumea de aici, numele ei. Încât, văzând-o, el
nu îi dă cinstirea cuvenită, ci, mânat doar de plăcere, ase-
meni dobitoacelor ce merg în patru labe, el se pune pe ză-
251a mislit cu trupul şi, însoțindu-se cu neînfrânarea, nu simte
teamă, nici ruşine de a căuta plăceri în contra firii. Dim-
potrivă, cel de curând inițiat, care a contemplat mulțime
din lucrurile de odinioară, când vede un chip care aduce
cu cel zeiesc, desprins parcă din chipul frumuseții înseşi,
sau un trup asemenea alcătuit, se simte mai întâi încercat
de o înfiorare şi ceva nedesluşit, din temerile ce-l prindeau
odinioară, vine să-l stăpânească iar. Apoi, cu privirea ațin-
tită către acel chip sau trup, el îi dă cinstire asemeni unui
zeu şi, de nu s-ar teme să îi iasă vorba că a fost cuprins de
o straşnică sminteală, n-ar pregeta ca celui care i-a stârnit
iubirea să-i aducă jertfe, precum unei imagini sfinte şi unui
zeu. Privindu-l, el e cuprins când de fiori de gheață, când
b de o sudoare şi o fierbinţeală fără seamăn. De îndată ce,
prin mijlocirea ochilor, a primit emanația frumuseții, el se

învăpăiază, iar raza aceasta a frumuseții dă aripilor sale o nouă viață. Căldura înmoaie locul unde aripa stă s-apară, locul acesta care, înghiocat de-atâta vreme în sine din pricina învârtoşirii, nu mai putea rodi. Hrana adusă de efluviul frumuseții umflă lăstarul aripilor şi-l mână să crească din rădăcină, din tainițele înseşi ale ființei sufleteşti, care odinioară era cu totul înaripată. Deci, în tot acest răstimp,
el fierbe şi tresaltă în toată ființa lui; suferința îi e aidoma c
cu aceea pe care o simt copiii când le ies dinții; când dau să crească, în jurul lor se naşte o mâncărime şi o durere, şi acelaşi lucru îl simte şi sufletul în clipa când aripile vor să iasă. Şi în tot timpul cât aripile îi cresc, el fierbe şi îl doare şi se simte furnicat. Când, aşadar, sufletul acesta îşi poartă ochii înspre frumusețea tânărului, un val de pulberi nevăzute se desprinde de aici şi curge către el, de unde şi numele de „val al dorului“[67]. De îndată ce simte atingerea lui, sufletul prinde putere şi e cuprins de căldură, durerea îl părăseşte şi bucuria vine să-i ia locul. Iar când rămâne
singur şi-l prinde uscăciunea, gurile porilor prin care aripa d
încearcă să iasă se usucă toate şi, închizându-se, împiedică mugurul aripii să mai crească; iară acesta, ținut laolaltă cu dorul în tainița sufletului, se zbate ca o inimă zvâcnindă, înțeapă rând pe rând fiece cale de ieşire, astfel încât, împuns jur-împrejur, sufletul freamătă tot încins de dureri; însă, în acelaşi timp, frumosul tânăr a cărui imagine îi reapare îl umple iar de bucurie. Prins în aceste două simțiri învălmăşite, sufletul e covârşit de nefirescul stării sale şi e cuprins de furia de-a nu putea scăpa de ea. Înnebunit cum
e, noaptea nu poate închide ochii, iar ziua nu ar sta locului e
o clipă, ci, ars de dorință, el aleargă într-acolo unde gân-

deşte că l-ar vedea pe stăpânul acelei frumuseți. Odată ce l-a zărit şi valul dorinței lui a găsit iar calea pe care s-o apuce, el trece să desfacă ce mai înainte era pecetluit; şi-a regăsit suflarea, împunsăturile şi tot ce era durere au dispărut, şi-acum el nu culege decât rodul celei mai dulci plăceri. Cum s-ar putea desface de bună voie de aci, de vreme ce
252 a nimeni nu poate sta mai presus de această întruchipare a frumuseții? Mamă şi frați şi prieteni au fost dați cu toții uitării; dacă, din nepăsare, îşi risipeşte averea, el nu se sinchiseşte câtuşi de puțin; fireştile obiceiuri şi buna-cuviință cu care mai înainte se fălea sunt privite, toate, acum, cu dispreț; şi iată-l şi gata să se facă sclav, să doarmă unde i se îngăduie, dar cât mai aproape de cel ce i-a stârnit dorința. Şi nu-i ajunge să-l venereze pe stăpânul frumuseții,
b ci în acesta, şi în nimeni altul, el l-a găsit pe cel care să-l vindece de mult prea multa-i suferință. Starea aceasta, frumosul meu băiat, căruia cuvântarea îi este adresată, oamenii o numesc iubire; iar când vei auzi ce nume îi dau zeii, tânăr fiind, nu mă îndoiesc că te va prinde râsul. Sunt unii homerizi[68], îmi pare, care din versurile lor tainice invocă două ce-s închinate chiar Iubirii; cel de-al doilea e tare deşucheat şi, în privința metrului, nu tocmai îngrijit. Iată ce cântă ei:

Muritorii îl numesc „Eros“, Iubirea înaripată,
Nemuritorii însă, „Pteros“, căci te sileşte să prinzi aripi.

Poți să le dai crezare acestora sau poți să nu le dai. Însă ori-
c cum, pricina iubirii şi starea îndrăgostiților arată întocmai cum am spus.

Acum, când cel care a fost prins «de Eros» este unul din însoțitorii lui Zeus, atunci el poate purta nestrămutat

povara zeului al cărui nume vine de la aripi. Cei care însă
l-au slujit pe Ares şi l-au însoţit în înconjurul dat bolţii, când
Iubirea pune stăpânire pe ei, dacă se întâmplă să aibă
gândul că iubitul i-a nedreptăţit, sunt gata să ucidă şi să
se dea jertfă pe ei înşişi şi pe iubiţii lor. Şi astfel, de-a lungul
vieţii sale, fiecare îl cinsteşte şi îl imită pe cât îi e putinţa d
pe acela dintre zei la ceata căruia a fost părtaş. Atâta vreme
cât nu s-a lăsat cuprins de stricăciune, aflându-se la vie-
ţuirea de întâi aicea pe pământ, el îşi păstrează acest chip
de-a fi şi faţă de cei pe care i-a îndrăgit, şi faţă de toţi ceilalţi.
Aşadar, fiecare după chipul său de a fi îşi caută iubitul în
rândul celor aleşi la înfăţişare şi, ca şi cum acesta ar fi zeul
însuşi, el îl clădeşte în inima sa ca pe-o icoană sfântă şi îl
împodobeşte, cu gândul de a-l cinsti şi de a-i aduce o tai-
nică închinare. Iar cei legaţi de Zeus caută ca sufletul celor e
îndrăgiţi de ei să fie rupt din sufletul lui Zeus; drept care,
ei iau seama ca firea iubitului să fie a unui îndrăgostit de
înţelepciune şi a unuia priceput să cârmuiască şi, odată ce
au dat de el şi-au prins a-l îndrăgi, ei fac totul ca acesta să
ajungă cu adevărat astfel. Iar dacă până atunci nu au pă-
truns în tainele unei asemenea îndeletniciri, acum, când
le-a fost dat să o cunoască, ei se pun să o înveţe de unde
pot, dându-şi apoi singuri neîncetat silinţa. Şi urmând dru-
mul pas cu pas, ei izbândesc, prin proprie strădanie, să afle
firea zeului de care sunt legaţi, pentru că nevoia îi împinge
să-şi ţină privirea îndreptată, fără abatere, spre el. Iar când 253a
aducerea-aminte îi poartă în preajma acestuia, ei se simt
pătrunşi de zeu şi vin să ia din firea lui şi apucături, şi nă-
zuinţe; şi o fac, pe-atât cât stă în putinţa omului să se împăr-
tăşească din ce este zeiesc. Şi izbânda o pun, desigur, pe

seama iubitului, pe care acum îl îndrăgesc cu şi mai multă râvnă. Şi când, asemenea Bacantelor, sorb din izvorul lui Zeus, ei scaldă sufletul iubitului în unda cea sfinţită, făcându-l să semene, pe cât mai mult e cu putinţă, cu zeul de care sunt legaţi. Cei care au fost însoţitori ai Herei caută
b un iubit cu sufletul de prinţ şi, de-l găsesc, se poartă cu el întru totul ca cei de mai înainte. Iar cei care sunt rupţi din ceata lui Apolon sau dintr-a altui zeu îşi potrivesc purtarea după cea zeiască şi caută un iubit care să aibă firea croită după acel model. Şi de îndată ce au dat de el, ei înşişi imitând pe zeu, sfătuindu-l şi pe iubit la fel şi îndrumându-i paşii în viaţă, îl poartă, după cum îi stă în putinţă fiecăruia, către ţinuta şi apucăturile acelui zeu. Nici urmă de gelozie, nici o coborâtoare împătimire faţă de iubitul lor; ci, purtându-se astfel, ei se străduiesc din răsputeri să-l mâne pe iubit la o cât mai apropiată asemănare atât cu ei înşişi,
c cât şi cu zeul pe care, în toate privinţele, îl cinstesc. Iată de ce râvna oricărui îndrăgostit adevărat şi chipul în care ajunge să iniţieze — dacă el împlineşte în felul amintit lucrul dorit cu atâta înverşunare — sunt pline de frumuseţi şi fericire pentru cel care, odată cucerit, a cunoscut prietenia datorită unui prieten înnebunit de zeul Eros.

Dar în ce chip se lasă prins cel ce-a ajuns să fie cucerit? La începutul povestirii noastre am văzut că trei părţi intră în alcătuirea fiecărui suflet: două din ele au chip de cal, iar
d cea de-a treia întruchipează un vizitiu. Să păstrăm pe mai departe imaginea aceasta. Iar despre cai, spunem că unul este bun; nu şi celălalt. Însă nu am arătat — şi se cuvine acum s-o spunem — care anume e virtutea celui bun şi care viciul celui rău. Acela dintre ei care-i de-un soi mai bun are

statura dreaptă, trupul bine tăiat, grumazul falnic, botul
arcuit, ochi negri, iar culoarea lui e albă[69]; e dornic de ono-
ruri, dar totodată cumpătat şi ruşinos; iubeşte părerea cea
adevărată; când îl mâni, biciul nu-şi are rostul, pentru că
ascultă numai de îndemn şi vorbă. Celălalt cal, dimpotrivă,
e şui şi greoi, clădit fără nici o noimă, cu grumazul țeapăn, e
cu gâtul scurt, cu bot turtit; trupul tot e negru, ochii alburii
şi injectați cu sânge; e nesățios şi îngâmfat; urechile le are
împăroşate şi abia de mai aude; şi doar cu lovituri de bici
şi imboldiri ce îl mai poți mâna. Când, aşadar, vizitiul ză-
reşte chipul îndrăgit, priveliştea aceasta îi umple sufletul
de foc şi el se simte străbătut de împunsăturile dorului ce-l
înfioară. Calul care, supus, se lasă în mâna vizitiului, şi pe 254a
care şi-acum şi îndeobşte ruşinea îl ține în loc, se stăpâneşte
să dea năvală asupra iubitului. Celălalt însă, fără să-i pese
de imboldiri sau de biciul vizitiului, se năpusteşte galopând
şi, dându-le amarnic de furcă tovarăşului său şi celui care-i
mână, îi sileşte să meargă spre iubit şi să-i amintească aces-
tuia de dulceața trupeştilor plăceri. La început, amândoi
se împotrivesc şi-s plini de indignare la gândul că sunt duşi
cu sila către ceva cumplit şi fără legiuire. Dar iată că în cele b
din urmă, văzând că răul acesta nu cunoaşte capăt, ei se
lasă la rândul lor mânați, cedează şi se învoiesc să facă ce
li s-a cerut.

Şi astfel se pomenesc în preajma iubitului; ei sorb din
ochi chipul acestuia prins într-un nimb scânteietor. Însă
privindu-l, aducerea-aminte a vizitiului este purtată către
esența frumuseții, pe care el o vede iar cum, laolaltă cu în-
țelepciunea, stă aşezată pe tronul sacru. Zărită deci cu ochiul
minții, priveliştea aceasta îl sperie şi, cuprins de venerație,

c se trage îndărăt; totodată, el e nevoit să smucească de frâie
cu atâta putere, încât caii se lasă pe picioarele dindărăt, unul
de bunăvoie, căci nu se împotriveşte, celălalt, ce-i greu de
stăpânit, cu multă silă. Amândoi apucă să se îndepărteze,
iar unul, ruşinat şi înspăimântat, moaie tot sufletul în su-
doare, în timp ce celălalt, de îndată ce durerea pricinuită
de frâu şi de zvâcnetul pe spate a încetat, nici nu îşi trage
bine răsuflarea că şi prinde, plin de mânie, a-şi ocărî tova-
răşul şi pe vizitiu, acuzându-i că, din laşitate şi nimicnicie,
au dat bir cu fugiţii şi au trădat înţelegerea făcută. Şi, deşi
d nu se învoiesc, el vrea să îi silească să meargă iar către băiat,
şi nu cedează decât atunci când ei îl roagă să lase lucrul
pentru mai târziu. Iar când soseşte momentul hotărât, cum
amândoi se fac că nu-şi aduc aminte, el le reaminteşte cu
de-a sila, nechează, trage şi îi sileşte iar să se apropie de iubit
pentru a-l ademeni cu aceleaşi vorbe. Odată ajunşi în preaj-
ma lui, el îşi pleacă capul, îşi resfiră coada, muşcă frâul şi
fără de ruşine trage înainte. Însă pe vizitiu îl încearcă, parcă
e şi mai aprig, aceleaşi simţiri ca mai înainte; el se lasă pe
spate, ca şi cum o stavilă s-ar pune în calea lui, şi smucind
cu şi mai mare forţă frâul dintre dinţii calului prea seme-
ţit, îi sângerează fălcile şi limba cârtitoare, apoi, silindu-i
să se pună doar pe picioarele dindărăt şi crupă, „îl dă pradă
durerilor". Păţind acelaşi lucru în mai multe rânduri, calul
cel rău e lecuit de neastâmpăr; tot numai supuşenie, de aici
înainte el urmează gândul chibzuit al celui care mână carul
şi, de câte ori dă cu ochii de frumosul său, moare de frică.
Aşa se face că în cele din urmă sufletul îndrăgostitului îl
urmează pe iubit plin de cuviinţă şi de teamă.

Şi astfel, ca şi cum ar fi deopotrivă unui zeu, pe iubit îl 255a
înconjoară o grijă fără seamăn; cel care l-a îndrăgit nu ştie
a se preface, ci totul poartă acum pecetea simţirii lui ade-
vărate. Iar iubitul însuşi ajunge să resimtă o firească priete-
nie pentru cel care se pleacă asupra lui cu atâta grijă. Dacă
mai înainte prietenii — şi nu doar ei — i-au împuiat capul,
spunându-i că-i lucru de ruşine să te aţii în preajma unuia
ce te iubeşte — drept care el îl şi respinge pe îndrăgostit
—, odată cu trecerea timpului, vârsta şi mersul firesc al
lucrurilor îl fac să îngăduie pe îndrăgostit în preajma lui.
Căci n-a fost niciodată voia sorţii ca omul rău să-l aibă de b
prieten pe cel rău, iar omul bun să nu afle prietenia celui
bun. Şi odată ce l-a îngăduit în lumea sa, primind să îl
asculte şi să îl vadă în preajmă-i, bunăvoinţa îndrăgostitului,
simţită acum şi cunoscută de aproape, îl umple de uimire
pe iubit; el îşi dă seama că toţi ceilalţi luaţi laolaltă, tovarăşi
şi părinţi, îi oferă o prietenie care nu înseamnă mai nimic
pe lângă aceea a prietenului posedat de zeu. Când îndră-
gostitul se poartă astfel vreme îndelungată, având-ul pe
iubit în preajmă-i şi făcându-l să-i simtă atingerea, fie că
lucrul acesta se întâmplă în gimnazii sau în cercuri de prie-
teni, atunci izvorul acelui val de care pomeneam, şi căruia c
Zeus, îndrăgind pe Ganymedes, i-a zis „val purtător de dor",
se revarsă cu preaplinul său înspre iubit, pătrunde în el şi,
după ce s-a strecurat în toată fiinţa lui, curge în afară. Ase-
meni unui şuvoi de aer sau unui sunet pe care un corp lucios
sau tare îl face să revină la locul din care el s-a fost pornit,
tot astfel valul frumuseţii, luând drumul ochilor, se întoarce
către fiinţa în care frumosul s-a întrupat. Şi când pe dru-
mul acesta, ce duce în chip firesc spre suflet, valul ajunge

d aici şi scaldă sufletul în întregime, căile prin care aripa iese
la lumină prind viață, aripa este împinsă să se nască şi su-
fletul iubitului e tot numai iubire!
Deci iată-l iubind, dar fără să ştie ce anume. Nu ştie nici
ce s-a întâmplat cu el şi nici nu găseşte vorbe ca să poată
spune. Asemeni unui om care a luat de la altul o boală de
ochi, el nu ştie să spună cine i-a pricinuit-o. Şi nu-şi dă sea-
ma că în iubitul său se vede, ca într-o oglindă, pe el însuşi.
Şi când acesta e de față, întocmai ca şi el, cunoaşte un sfârşit
al chinurilor sale; iar în lipsa lui, pe cât de mult este dorit,
tot pe atât, la rândul lui, doreşte: dragostei din celălalt îi
e răspunde în el o dragoste-pereche[70]. Dar de numit, el nu o
numeşte astfel, ci o socoteşte a fi prietenie. Asemeni îndră-
gostitului, el doreşte, deşi nu tot atât de aprig, să-l vadă pe
celălalt, să îl atingă, să-l sărute, să împartă acelaşi pat cu
el; şi, cum e şi firesc, după un timp, toate acestea nu întâr-
zie să le şi facă. Iar când cei doi împart acelaşi pat, calul cel
răzvrătit al îndrăgostitului are, vezi bine, ce-i spune vizi-
tiului; el cere, în schimbul multelor necazuri pătimite, o
256a fărâmă de plăcere! Calul iubitului nu are în schimb nimic
de spus; plin numai de dorință şi neştiutor asupra pricinii
ce-o naşte, el îl cuprinde pe îndrăgostit în brațe şi îl sărută
în credința că mângâie o ființă ce nu-i vrea decât binele. Şi
ori de câte ori cunosc apropierea aceasta, iubitul, în ce-l pri-
veşte, ar fi gata să nu se împotrivească şi să se dăruie celui
ce îl iubeşte, dacă acesta se întâmplă să i-o ceară. Dar calul
celălalt, plin de sfială, şi mânat de chibzuință, unindu-se
cu vizitiul, stă împotriva acestei fapte.

Dacă biruitor iese ce e mai bun în cuget, ducându-i pe cei doi la o existență bine rânduită şi la iubirea de înțelepciune,

viața lor de aici se scurge fericită şi-i numai înțelegere; b
stăpâni pe ei înşişi şi plini de cumpătare, ei au zăvorât partea
de unde izvora necurățenia din suflet, slobozind-o pe aceea
din care naşte virtutea lui. Iar când se săvârşesc din viață,
purtați de aripi şi liberați de povara pământească, iată-i
ieşind biruitori în prima dintre cele trei înfruntări cu ade-
vărat olimpice; şi nici omeneasca înțelepciune, nici nebunia
trimisă de la zei nu pot să îi aducă omului alt bine mai de
seamă. Dacă, dimpotrivă, viața ce o vor duce va fi nu prea
aleasă, mânată de dorul de onoruri şi nu de setea înțelep- c
ciunii, atunci se poate întâmpla ca, prinşi odată de beție
sau în cine ştie ce altă clipă de sleire a treziei, sufletele lor
rămase fără apărare să fie covârşite de caii cu nărav ce trag
deopotrivă către acelaşi țel; ei aleg astfel ceea ce în mintea
celor mulți apare ca supremă fericire şi săvârşesc ce e de
săvârşit. Odată lucrul împlinit, ei gustă din aflata fericire
de mai multe ori, nu însă mult prea des, de vreme ce nu
întregul cuget consimte la această faptă. Cei doi îşi sunt,
fără îndoială, la rândul lor prieteni; dar mai puțin decât
ceilalți. Viața lor se scurge laolaltă, fie că iubirea îi ține astfel,
fie că ea s-a terminat. Ei socotesc că şi-au dat şi au primit d
unul de la altul cele mai înalte probe de credință, pe care
ar fi nedrept să le dezmintă, lăsând să le ia locul duşmănia.
Iar dacă sfârşitul vieții îi prinde fără de aripi, ei ies totuşi
din trup năzuitori de a le avea. Astfel încât răsplata ce o pri-
mesc pentru delirul îndrăgostirii lor nu e defel neînsem-
nată; căci legea se împotriveşte ca cei care au apucat deja
drumul pe sub bolta cerului să coboare în neguri şi să în-
ceapă aici, pe sub pământ, colindul. Dimpotrivă, este ho-
tărât ca viața să le fie luminoasă, să fie fericiți călătorind

e alături şi, pentru dragostea ce-şi poartă, să prindă deopotrivă,
la vremea cuvenită, aripi[71].

Acestea sunt, copile, şi-atât de mari şi de divine, daru-
rile pe care prietenia îndrăgostitului va şti să ți le aducă. În
schimb, prieteşugul ce leagă de un om fără iubire, amestecat
cum e cu înțelepciune doar de muritori, drămuind cu ome-
nească chibzuială totul şi zămislind în sufletul prieten o
meschinărie ce-i lăudată de norod ca fiind virtute — nu-i
va aduce acestui suflet de iubit decât pedeapsa ca, vreme
257 a de nouă mii de ani, să bântuie, părăsit de judecata minții,
jur-împrejurul tărâmului de-aici şi pe sub coaja lui.

Iată, iubite Eros, pe cât mi-a stat în puteri, palinodia cea
mai frumoasă şi cea mai aleasă ce ți-a fost închinată şi dă-
ruită ca ofrandă. „Totul, în ea, dar mai cu seamă limba“[72]
a fost silită, din pricina lui Phaidros, să capete un ton poetic.
Ci iartă deci vorbirea cea dintâi, primeşte-o pe aceasta cu
inima deschisă, fii blând cu noi şi ne-mplineşte placul. Iar
arta aceasta a iubirii, de tine dăruită, nici nu mi-o lua, mâ-
niat pe mine, înapoi, nici n-o lăsa ştirbită, ci dimpotrivă, mai
mult decât am parte acum, dăruieşte-mi trecere pe lângă
b tinerii frumoşi. Şi dacă adineauri eu şi Phaidros am fost,
în cuvântul nostru, poate prea cruzi cu tine, află că Lysias,
părintele acestei cuvântări, poartă toată vina; fă-l pe el să
nu mai țină astfel de discursuri şi întoarnă-l, după pilda
lui Polemarchos[73], fratele său, spre filozofie. În felul acesta,
cel îndrăgit de către el, aici de față, nu va mai sta, precum
acuma, şovăitor în fața a două drumuri, ci limpezit în sinea
sa, iubirii închinător, îşi va trece viața alcătuind discursuri
inspirate de filozofie.

PHAIDROS Mă alătur şi eu rugii tale, Socrate; de e spre binele nostru, fie ca ea să se împlinească. Cât priveşte discursul tău, de la o vreme nu mă mai satur ascultându-l, c
într-atât e mai frumos alcătuit decât cel de dinainte. Mă tem că Lysias mi-ar apărea sărman, dacă i-ar trece prin minte să înfrunte cu un alt discurs discursul tău. De altfel, minunat prieten, mai adineauri parcă, unul dintre cei ce văd de trebile cetăţii îl învinuia pe Lysias, ocărându-l în fel şi chip tocmai din pricina aceasta; şi spunându-i tot ce-i venea la gură, l-a numit „făcător de discursuri". Dar poate că de astă dată, temându-se să nu-şi piardă reputaţia, el se va ţine să nu scrie.

SOCRATE Gândul tău, tinere Phaidros, este de tot hazul! Îl judeci cu totul greşit pe prietenul tău, dacă îţi închipui că se poate pierde până într-atât cu firea. Însă crezi oare d
într-adevăr că omul care-l ocăra în felul acesta era şi sincer spunând toate câte le spunea?

PHAIDROS Aşa părea, Socrate. Şi-apoi, tu însuţi ştii prea bine că mai-marii cetăţilor şi cei mai respectaţi dintre toţi se feresc să compună discursuri sau să lase în urma lor scrieri alcătuite de ei înşişi; şi toate acestea pentru că se tem de judecata viitorimii şi de gândul că vor fi numiţi „sofişti".

SOCRATE Dar nu ştii, Phaidros, că drumeţul, când n-are cale dreaptă, spune că „ocolul e dulce"? Şi, pentru că veni e
vorba de ocol, tu pierzi din vedere că mai-marii cetăţilor doresc de fapt nespus să compună discursuri şi să lase în urma lor scrieri alcătuite de ei înşişi; ba chiar, când se întâmplă să scrie câte o cuvântare, ei dovedesc o asemenea slăbiciune pentru cei care îi laudă, încât, de fiecare dată, pomenesc în fruntea cuvântării numele admiratorilor.

PHAIDROS Ce vrei să spui cu asta? Nu prea te înțeleg.

258a SOCRATE Nu înțelegi că la începutul scrierii unui om politic se pomenește în primul rând numele celui care s-a învrednicit să o laude?

PHAIDROS Cum asta?

SOCRATE Se spune cam așa: „După încuviințarea Sfatului“ sau „a Poporului“ sau a amândurora. Și: „La propunerea cutăruia...“; drept care autorul începe să vorbească despre propria-i persoană, dându-și multă importanță și ridicându-se în slăvi; pentru ca apoi, acestea odată spuse, făcându-le admiratorilor dovada propriei sale înțelepciuni, el alcătuiește o cuvântare care uneori se întâmplă să nu fie tocmai scurtă. Iar un astfel de lucru îți pare a fi altceva decât un discurs scris?

b PHAIDROS Ba defel.

SOCRATE Deci dacă propunerea rămâne în picioare, autorul nostru părăsește teatrul plin de bucurie; dacă, dimpotrivă, propunerea este respinsă și el nu are parte de alcătuirea unei cuvântări, fiind lipsit de cinstea de a ajunge autor, atunci sufletul i se umple de mâhnire, și nu doar lui, ci și prietenilor săi.

PHAIDROS E întocmai precum spui.

SOCRATE E limpede atunci că față de această îndeletnicire ei nu resimt dispreț, ci, dimpotrivă, nu fac decât să o admire.

PHAIDROS Fără îndoială.

SOCRATE Și oare ce crezi? Când un orator sau rege,
c dăruit cu puterea lui Licurg, a lui Solon sau Darius, izbutește să capete într-o cetate faima nemuririi ca alcătuitor de cuvântări, oare nu socotește că, în viață fiind, el este

deopotrivă zeilor? Iar cei care vin în urma lui, citindu-i scrierile, nu cred despre el întocmai acest lucru?

PHAIDROS Negreşit.

SOCRATE Crezi, aşadar, că un om de felul acesta, oricine ar fi şi oricât de răuvoitor față de Lysias, s-ar pune să îl batjocorească în fel şi chip pentru că îndeletnicirea lui e scrisul?

PHAIDROS Din tot ce spui, cu greu se poate crede aşa ceva. Căci în felul acesta, el şi-ar batjocori, pare-se, şi propria lui slăbiciune.

SOCRATE Atunci este un lucru limpede pentru oricine
că în sine faptul de a scrie cuvântări nu este deloc ruşinos. d

PHAIDROS Şi de ce ar fi?

SOCRATE Ruşinos, după părerea mea, este să nu vorbeşti şi să nu scrii bine, ci, dimpotrivă, urât şi rău.

PHAIDROS Fireşte.

SOCRATE Care este deci firea scrisului frumos sau, dimpotrivă, a celui rău? Oare avem nevoie, Phaidros, să cercetăm cu de-amănuntul în privința aceasta pe Lysias sau pe vreun altul care a scris sau care vreodată se va apuca să scrie? Şi aceasta fie că e vorba de scrieri privind cetatea sau chestiunile private, fie slujindu-se de versuri, ca poeții, sau dimpotrivă, asemeni celor care scriu în proză, lăsându-le deoparte.

PHAIDROS Mă întrebi dacă avem nevoie? Dar ce rost e
ar mai avea viața dacă ea n-ar fi închinată unor asemenea plăceri? Ele nu sunt dintre acelea care au nevoie mai întâi de o suferință, suferință fără de care plăcerea nici n-ar apărea. Or, aşa se întâmplă cu mai toate plăcerile pe care

le naşte corpul şi care tocmai de aceea sunt numite, pe bună dreptate, „plăceri de sclav".

SOCRATE În orice caz, după cum se pare, nu răgazul ne lipseşte. Şi totodată am impresia că greierii care cântă deasupra capetelor noastre şi îşi răspund unul altuia, aşa cum
259 a numai arşiţa îi mână să o facă, şi-au aţintit privirea înspre noi. Dacă ei ne-ar vedea, în plină amiază, nu stând de vorbă, ci aţipind la rândul nostru asemeni oamenilor de rând şi lăsându-ne, cu mintea lenevită, vrăjiţi de cântul lor — ei şi-ar râde pe bună dreptate de noi, socotind că niscaiva sclavi au poposit aici să tragă un pui de somn, precum oile ce îşi petrec amiaza dormind lângă fântână. Dacă, în schimb, ne văd că stăm de vorbă şi, nesimţitori la vraja lor, îi ocolim precum corăbierii pe Sirene, atunci, plini de admiraţie, poate
b ne vor acorda darul pe care l-au primit de la zei spre a-l trece oamenilor.

PHAIDROS Ce dar au primit însă? N-am auzit, pare-mi-se, nicicând vorbindu-se de el.

SOCRATE Nu prea e pe potriva unui iubitor al Muzelor să nu fi auzit de asemenea lucruri. Se spune[74] că a fost o vreme pe când greierii erau oameni, oameni de felul celor care existau înainte de a fi apărut Muzele. Ci născându-se Muzele şi, odată cu ele, cântecul, unii dintre oamenii de atunci s-au lăsat prinşi până într-atâta de patima cântării, încât,
c nemaioprindu-se o clipă, ei au uitat să mai mănânce şi să bea, şi se stinseră fără măcar să fi băgat de seamă. Dintre aceştia se născu apoi neamul greierilor. De la Muze ei au primit drept dar să nu simtă nevoie de vreo hrană, ci, abia născuţi, fără să mănânce şi să bea, să se pună de îndată pe cântat până în ceasul de pe urmă al vieţii. Apoi, mergând

la Muze, să le dea de veste cine dintre cei de pe Pământ
le-aduce lor cinstire şi cărei Muze anume. Astfel, Terpsi-
horei, ei îi dau de veste despre cei care au cinstit-o în dan-
surile lor, făcând-o să-i îndrăgească pe aceştia; muzei Erato, d
ei îi vorbesc despre cei care au cinstit-o în imnuri de iubire.
Şi la fel se petrece şi cu celelalte Muze, după felul în care
îşi află cinstirea fiecare. Caliopei, care-i mai vârstnică între
Muze, şi Uraniei, care vine îndată după ea, greierii le dau
de veste despre cei care-şi petrec viața ca iubitori de în-
țelepciune, aducând cinstire artei care e proprie acestora.
Căci, dintre Muze, ele mai cu seamă, îndeletnicindu-se cu
toate câte privesc cerul precum şi pe zei şi oameni, au glasul
cel mai pur. Iată deci nu puține motive care ne îndeamnă
să vorbim în loc să ațipim în ceas de amiază.

PHAIDROS Atunci să vorbim!

SOCRATE Aşadar, ne-am propus adineauri să cercetăm e
cum trebuie să fie un discurs reuşit, fie că e scris sau vor-
bit, şi cum arată el când e reuşit; acesta e lucrul pe care avem
să-l cercetăm.

PHAIDROS Întocmai.

SOCRATE Pentru cele care urmează să fie spuse îngrijit
şi frumos, oare nu trebuie ca spiritul vorbitorului să aibă
cunoaşterea adevărului despre cele pe care le are de spus?

PHAIDROS În privința aceasta, iată ce am auzit eu, iu-
bite Socrate: că viitorul orator nu are nevoie să fi deprins 260a
ceea ce este cu adevărat drept, ci mai degrabă opiniile mul-
țimii care hotărăşte; şi nici cele care sunt în realitate ade-
vărate sau frumoase, ci cele care sunt doar socotite astfel.
Din cunoaşterea acestora de pe urmă se obține darul con-
vingerii, şi nu din aceea a adevărului.

SOCRATE Iată „o vorbă ce nu trebuie lăsată deoparte“[75] şi nu trebuie, pentru că este spusă de înţelepţi; se cuvine deci să vedem dacă ei nu au cumva dreptate, şi de aceea să nu trecem cu vederea peste ce ai spus tu acum.

PHAIDROS Foarte bine, Socrate.

SOCRATE Atunci să cercetăm lucrul acesta cam în felul următor.

PHAIDROS Cum?

b SOCRATE Dacă aş vrea să te conving să cumperi un cal pentru a merge să înfrunţi duşmanul, însă nici unul dintre noi nu are habar de ce anume este un cal. În schimb, eu ştiu despre tine cu precizie un lucru: ştiu că Phaidros socoteşte că, printre animalele domestice, calul are cele mai lungi urechi...

PHAIDROS Dar, Socrate, ar fi un lucru de râs!

SOCRATE Aşteaptă o clipă. Până una alta, aş ţine cu tot dinadinsul să te conving; şi, alcătuind un discurs, prin care aş ridica în slăvi măgarul — măgar pe care eu l-aş numi cal —, aş spune că acesta e un animal nepreţuit atât pentru treburile gospodăriei, cât şi la vreme de război; că el
c poate fi folosit atât la lupta călare, cât şi la cărăuşie; şi la o mulţime de alte lucruri...

PHAIDROS Dar asta chiar că ar fi de râsul întregii lumi!

SOCRATE Nu e mai bine să fii un prieten care se face de râs decât un duşman priceput?

PHAIDROS Ba bine că nu!

SOCRATE Aşadar, când oratorul, neştiind ce este bine şi ce anume rău, şi dând peste o cetate la fel de neştiutoare, îşi pune în minte s-o convingă, dar nu lăudând „umbra măgarului“[76] cum că ar fi a unui cal, ci lăudând răul ca fiind

binele; când, după ce a studiat opiniile mulțimii, el o va convinge să facă răul în loc de bine — ce crezi? din ce a semănat, ce fel de recoltă va culege după aceea arta oratoriei? d

PHAIDROS Una nu prea bună.

SOCRATE Însă, prea alesul meu prieten, poate că am certat arta cuvântărilor cu o grosolănie pe care nu o merita. Ea ne-ar putea de bună seamă spune: „Ce tot bateți câmpii, năzdrăvanilor? Eu una nu silesc pe cine n-are habar de adevăr să învețe a vorbi. Dar dacă sfatul pe care îl dau eu are vreun preț, atunci adevărul se cere însuşit laolaltă cu deprinderea meşteşugului meu. Iată ce declar eu sus şi tare: că fără mine, cel care are cunoaşterea lucrurilor adevărate nu va fi cu nimic mai priceput în arta de a convinge."

PHAIDROS Şi nu va avea ea dreptate să vorbească e
astfel?

SOCRATE Ba da, în cazul în care argumentele aduse în favoarea ei vor dovedi că e o artă. Căci mi se pare că aud şi alte argumente care vin să depună mărturie cum că ea minte şi că nu-i defel o artă, ci o îndeletnicire de rând. „O artă autentică a vorbirii, spune laconianul, care să fie străină de adevăr nu există şi nici nu se va putea naşte vreodată."

PHAIDROS Ne trebuie şi argumentele acestea, Socrate. Lasă-le deci şi pe ele să ni se înfățişeze. Pune-le în- 261a
trebări, să vedem ce zic şi cum zic.

SOCRATE Apropiați-vă deci, prea cinstite făpturi, şi convingeți-l pe Phaidros, cel ce a născut copii frumoşi, că, dacă nu s-a îndeletnicit cum trebuie cu filozofia, el nici nu va putea vreodată, şi în nici o privință, să vorbească cum trebuie. Numai să vrea Phaidros acum să vă răspundă.

PHAIDROS Întrebați!

SOCRATE Aşadar, nu este oare adevărat că arta oratoriei în întregul ei e o „psychagogie“, o artă a călăuzirii sufletelor cu ajutorul cuvântărilor? Şi aceasta nu numai în tribunale şi în toate celelalte adunări obşteşti, ci şi în întrunirile private, ea rămânând aceeaşi, fie că e vorba de
b lucruri mari sau mici. Şi nu este oare adevărat că, într-o dreaptă cumpănire, preţul ei nu creşte cu nimic când, de la chestiuni mărețe, ea trece la altele, neînsemnate? Cum ai auzit tu vorbindu-se despre aceasta?

PHAIDROS Pe Zeus, câtuşi de puţin într-un asemenea chip. Dimpotrivă, zice-se că mai cu seamă în procese se vorbeşte şi se scrie după regulile unei arte, deşi acelaşi lucru se poate spune şi despre adunările poporului. Altminteri însă, n-am auzit că această artă ar fi folosită şi altunde.

SOCRATE Oare să nu-ţi fie cunoscute decât „Artele vorbirii“ pe care Nestor şi Odiseu le-au compus, în clipe de răgaz, în faţa Troiei? Şi în schimb, despre tratatul lui Palamedes să nu fi auzit nimic?[77]

PHAIDROS Pe Zeus, nici măcar despre cele ale lui Nes-
c tor n-am auzit, dacă nu cumva faci din Gorgias[78] un fel de Nestor, sau din Trasymachos[79] sau Theodoros[80] vreun Odiseu.

SOCRATE Se prea poate. Dar să-i lăsăm pe aceştia în pace. În schimb, spune-mi tu: în tribunale, ce fac părţile adverse? Nu se contrazic? Sau ce putem spune că fac?

PHAIDROS Întocmai asta.

SOCRATE Despre ce e drept şi nedrept?

PHAIDROS Da.

SOCARTE Iar cel care împlineşte acest lucru după regulile unei arte va face oare ca acelaşi lucru să le apară aceloraşi
d oameni când drept, când nedrept, după cum îi e voia?

PHAIDROS Desigur.

SOCRATE Şi în discursurile despre popor, el va face ca aceleaşi lucruri să îi apară cetăţii când bune, când, dimpotrivă, rele?

PHAIDROS Întocmai.

SOCRATE Dar Palamedes Eleatul? Oare nu ştim că arta cu care el vorbea era într-atât de mare încât aceleaşi lucruri le apăreau ascultătorilor asemănătoare şi neasemănătoare deopotrivă, când unice şi când multiple, când nemişcătoare, când mişcându-se?

PHAIDROS Aşa e.

SOCRATE Prin urmare, arta contrazicerii poate fi în-
tâlnită nu numai în tribunale sau în cuvântările către
popor, ci, după cum se pare, toate câte au de-a face cu cu- e
vântul se împărtăşesc dintr-o artă unică (în caz că despre
o artă este vorba); datorită acestei arte, în toate cazurile
posibile şi prin toate mijloacele posibile, vei fi în stare să
faci ca orice lucru să semene cu oricare altul; sau când ci-
neva, făcând asemănări fără temei, ascunde totodată în-
şelătoria, poţi scoate la lumină felul în care el a procedat.

PHAIDROS De fapt, tu ce crezi vorbind astfel?

SOCRATE Cred că cercetând în felul acesta totul o să-ţi apară limpede; spune-mi, înşelătoria se naşte mai degrabă prin lucrurile care se deosebesc mult sau prin cele care sunt puţin deosebite?

PHAIDROS Prin cele care sunt puţin deosebite. 262a

SOCRATE E limpede: dacă apuci într-o direcţie opusă cu paşi mărunţi, lucrul se va observa mai puţin decât atunci când o faci cu paşi mari.

PHAIDROS Fără doar şi poate.

SOCRATE Dacă îți propui deci să-l înşeli pe altul fără să te înşeli însă şi pe tine, atunci este nevoie să cunoşti întocmai asemănarea şi neasemănarea existente în lucruri.

PHAIDROS Nu încape îndoială.

SOCRATE Se va putea atunci, necunoscând adevărul despre fiecare lucru, să recunoşti asemănarea, fie ea mică sau mare, a lucrului pe care nu-l cunoşti cu celelalte lucruri?

b PHAIDROS N-ai cum.

SOCRATE Aşadar, când gândeşti lucrurile aşa cum nu sunt ele în realitate şi astfel te înşeli, e limpede că eroarea aceasta s-a strecurat în noi datorită anumitor asemănări.

PHAIDROS Desigur, aşa se întâmplă.

SOCRATE Este oare atunci cu putință să fii înzestrat cu arta de a obține pe nesimțite trecerea către altceva cu ajutorul asemănărilor, conducând de fiecare dată de la un lucru adevărat la opusul său, tu însuți scăpând din această cursă — dacă nu ai cunoaşterea a ce anume este fiecare dintre lucrurile existente?

PHAIDROS Câtuşi de puțin!

c SOCRATE Aşadar, prietene, arta cuvântărilor pe care ne-o va procura cel care nu cunoaşte adevărul şi care n-a făcut decât să vâneze opinii va fi, se pare, o artă demnă doar de râs, o artă văduvită de regulile artei.

PHAIDROS Mă tem că da.

SOCRATE Vrei, atunci, ca, în discursul lui Lysias pe care-l ai la tine şi în acelea pe care noi le-am rostit, să căutăm o situație din cele pe care le-am declarat fie străine de artă, fie pe potriva ei?

PHAIDROS Nici că mi-aş dori altceva, de vreme ce până acum am vorbit doar în principiu, fără să dăm exemple potrivite.

SOCRATE Faptul că s-au rostit două cuvântări este
pentru noi un adevărat noroc; avem astfel un exemplu
pentru felul în care cel ce cunoaşte adevărul poate, jucân- d
du-se cu vorbele, să-şi mâne ascultătorii încotro îi e voia.
În ce mă priveşte, Phaidros, de mi se întâmplă să fac şi eu
aşa ceva, de vină nu sunt decât divinităţile locului acestuia.
Se poate însă ca şi slujitorii Muzelor, greierii care ne cântă
la ureche, să ne fi trimis darul amintit. Căci, altminteri, eu
unul sunt de-a dreptul străin de arta cuvântării!

PHAIDROS Să zicem că e aşa cum spui; dar lămureşte-mi, rogu-te, afirmaţia pe care o faci.

SOCRATE Foarte bine! Citeşte-mi începutul cuvântării lui Lysias.

PHAIDROS „Ai aflat cum stau lucrurile cu mine şi ai e
auzit de asemenea ce gândesc despre avantajele pe care le
putem obţine de aici. Faptul că nu sunt îndrăgostit de tine
cred că nu poate constitui un motiv pentru ca ceea ce-ţi cer
să sufere un refuz. Căci cei despre care îţi vorbeam, odată
ce dorinţa li se va fi potolit, ajung să regrete..."

SOCRATE Opreşte-te! Datoria noastră acum este să spunem în ce privinţă Lysias greşeşte şi se abate de la regulile artei. Nu-i aşa?

PHAIDROS Ba da. 263a

SOCRATE Nu e însă limpede pentru oricine că, în situaţiile de felul acesta, asupra unor lucruri cădem de acord, pe când asupra altora nu ne înţelegem?

PHAIDROS Cred că înțeleg ce spui; încearcă totuşi să fii şi mai limpede.

SOCRATE Când rostim cuvântul „fier" sau „argint", oare nu ne gândim cu toții la acelaşi lucru?

PHAIDROS Desigur.

SOCRATE Dar când spunem „drept" sau „bun"? Nu-l duce gândul pe fiecare în altă parte? Şi oare nu suntem noi în dezacord unii cu alții, ba chiar şi cu noi înşine?

PHAIDROS Ba bine că nu.

b SOCRATE Deci în unele cazuri cădem de acord, iar în altele nu?

PHAIDROS Aşa e.

SOCRATE Aşadar, în care din aceste două cazuri ne înşelăm mai lesne, iar retorica în care dintre ele are mai multă putere?

PHAIDROS E limpede că în cazul în care mințile noastre rătăcesc care încotro.

SOCRATE Drept care, cel ce urmează să se îndeletnicească cu retorica trebuie în primul rând să deosebească metodic aceste cazuri şi să rețină care este caracteristica fiecărei categorii în parte: aceea în care opinia mulțimii rătăceşte în chip necesar, şi cealaltă, în care nu se întâmplă astfel.

c PHAIDROS Frumos lucru obține, Socrate, cel care ajunge să priceapă aceasta!

SOCRATE Apoi, sunt de părere că pentru fiecare problemă de care se ocupă, lui nu trebuie să-i scape nimic, ci, dimpotrivă, să vadă cu precizie căreia dintre cele două categorii îi aparține lucrul despre care urmează să vorbească.

PHAIDROS Bineînțeles.

SOCRATE Dar despre iubire ce vom spune? Vom spune că face parte dintre lucrurile asupra cărora nu cădem de acord sau dimpotrivă?

PHAIDROS Fireşte că dintre cele asupra cărora nu cădem de acord. Altminteri crezi că ai fi putut spune despre ea toate câte le-ai spus, că ea este vătămătoare pentru iubit şi pentru cel care iubeşte, apoi că, dimpotrivă, este cel mai de seamă dintre bunuri?

SOCRATE Minunat vorbeşti! Dar mai spune-mi ceva d
— căci, inspirat de zeu cum mă aflam, nu pot să-mi mai aduc aminte: am dat oare, la începutul cuvântării mele, o definiție a iubirii?

PHAIDROS Pe Zeus, şi cu ce precizie de necrezut!

SOCRATE O, Cerule! Atunci, după spusa ta, Nimfele, fiicele lui Acheloos, şi Pan, fiul lui Hermes, sunt mai presus cu mult în arta cuvântării decât Lysias, fiul lui Cephalos. Sau poate bat câmpii? Nu cumva Lysias, începându-şi discursul lui despre iubire, ne-a silit s-o acceptăm ca pe o rea- e
litate de un fel anume, după cum i-a fost lui voia? Şi poate că tocmai în raport cu acest înțeles a rânduit el totul, mergând apoi astfel până la capătul discursului? N-ai vrea să îmi mai citeşti încă o dată începutul discursului său?

PHAIDROS Dacă tu crezi... însă nu văd să găseşti aici ceea ce cauți tu.

SOCRATE Citeşte, ca să pot auzi întocmai ce spune Lysias.

PHAIDROS „Ai aflat cum stau lucrurile cu mine şi ai auzit de asemenea ce gândesc despre avantajele pe care le putem obține de aici. Faptul că nu sunt îndrăgostit de tine cred că nu poate constitui un motiv pentru ca ceea ce-ți cer

264a să sufere un refuz. Căci cei despre care îți vorbeam, odată ce dorința li se va fi potolit, ajung să regrete lucrurile bune…“

SOCRATE Nu ți se pare că cel care vorbeşte astfel este tare departe de ceea ce căutăm noi? El nu începe cu începutul, ci mai degrabă cu sfârşitul, încercând parcă să străbată tot discursul înotând de-a-ndoaselea, de la coadă către cap. Căci el începe cu vorbele pe care îndrăgostitul le spune iubitului său când deja totul între ei a luat sfârşit. Sau poate mă înşel, iubite Phaidros?[81]

b PHAIDROS Într-adevăr, Socrate, despre sfârşit vorbeşte el aici.

SOCRATE Ce să spunem atunci despre ce se petrece în rest? Nu ți se pare că părțile discursului sunt puse alandala? Sau poate ți se pare că ceea ce e spus cu gândul de a veni în al doilea rând este pus în chip necesar acolo — şi nu oricare altul dintre lucrurile rostite în discurs? Mie unuia, care nu mă pricep defel la toate astea, mi s-a părut că autorul, nu lipsit de îndrăzneală, s-a pus să scrie tot ce-i venea în minte. Sau poate îți este cunoscută vreo regulă de alcătuire a discursului potrivit căreia el a orânduit părțile acestuia, făcându-le să urmeze în anume chip una după alta?

PHAIDROS Eşti prea generos dacă socoteşti că sunt în
c stare să pătrund până la capăt toate câte le-a avut în gând Lysias.

SOCRATE Cred însă că vei recunoaşte măcar atâta lucru; că orice discurs se cuvine să fie alcătuit asemeni unei ființe vii: să aibă un trup care să fie doar al ei, astfel încât să nu-i lipsească nici capul, nici picioarele; să aibă deci o

parte de mijloc şi extremităţile, menite să se potrivească unele cu altele şi toate cu întregul.

PHAIDROS Cum n-aş recunoaşte?

SOCRATE Caută atunci şi vezi dacă în discursul prietenului tău lucrurile se petrec aidoma sau nu. Şi ai să descoperi singur că el nu se deosebeşte cu nimic de inscripţia care, după cum se zice, a fost făcută pentru mormântul lui Midas Frigianul.

PHAIDROS Care înscripţie? Şi care e povestea ei? d

SOCRATE Iat-o:

Sunt o fecioară de bronz odihnind pe mormântul lui Midas.
Câtă vreme apa va curge şi falnici copacii înverzi-vor,
Legată de locul acesta, de movila cu lacrimi udată,
Pe drumeţi i-oi vesti că Midas aici fu îngropat.[82]

Or, îţi dai cred bine seama că nu are nici o importanţă în ce ordine sunt spuse versurile acestea. e

PHAIDROS Îţi râzi de discursul nostru, Socrate.

SOCRATE Ca să nu-ţi mai faci inimă rea, hai să-l lăsăm pe acesta deoparte. Şi totuşi, după părerea mea, el cuprinde o grămadă de exemple din care, privindu-le îndeaproape, n-am avea decât de câştigat, tocmai pentru că am încerca să nu le imităm nicicum. Să vedem însă ce se întâmplă cu celelalte discursuri. Mie mi se pare că în ele se găsea un anume lucru de care merită să ţii seama când vrei să te ocupi de arta cuvântării.

PHAIDROS Despre ce fel de lucru vorbeşti? 265a

SOCRATE Într-un fel, cele două discursuri erau opuse: unul spunea că trebuie să cedezi îndrăgostitului, altul, celui care nu iubeşte.

PHAIDROS Şi o afirmau cu toată hotărârea!

SOCRATE Mă aşteptam că ai să spui cuvântul potrivit: că o afirmau „nebuneşte“. Şi tocmai asta am şi căutat să obţin: noi am afirmat, într-adevăr, că iubirea e un soi de nebunie. Nu e aşa?

PHAIDROS Ba da.

SOCRATE Iar nebunia e de două feluri: una pricinuită de bolile omeneşti şi alta, de părăsirea rosturilor obişnuite, urmare a unui îndemn divin.

b PHAIDROS Aşa e.

SOCRATE Iar nebunia cea divină am împărţit-o în patru părţi, după cei patru zei: inspiraţia celui ce străvede în viitor am raportat-o la Apolon, pe aceea a iniţiatorului întru misterii, la Dionysos, inspiraţia ce-i proprie poetului, la Muze, iar nebunia îndrăgostirii, despre care am zis că e cea mai aleasă dintre toate, am pus-o în seama Afroditei şi a lui Eros.

Apoi, nu prea ştiu bine cum, punându-ne să zugrăvim patima iubirii, pesemne că am prins pe alocuri câte ceva adevărat din ea, în vreme ce în alte părţi ne vom fi rătăcit. Şi după ce am încropit o cuvântare nu întru totul lipsită de
c crezare, l-am slăvit, printr-un soi de imn înveşmântat în haină mitică, dar în cuvinte simple şi pline de credinţă, pe cel ce e stăpânul tău şi al meu, pe Eros, păzitorul de băieţi frumoşi.

PHAIDROS Un imn pe care nu l-am ascultat defel fără încântare.

SOCRATE Atunci să reţinem de aici cum anume a putut trece discursul de la învinuire la laudă.

PHAIDROS Ce vrei să spui cu asta?

SOCRATE Mie îmi e limpede că în toate celelalte privinţe nu a fost vorba în realitate decât despre un simplu joc;

în schimb, în cele pe care doar printr-o fericită întâmplare le-am rostit, există două chipuri de-a proceda, pe care n-ar fi rău deloc, dacă am fi în stare, să le studiem rostul din punctul de vedere al regulilor artei. d

PHAIDROS Şi care sunt aceste două chipuri?

SOCRATE Mai întâi: să cuprinzi dintr-o privire şi să aduci la o unică formă detaliile risipite peste tot, pentru ca, definind fiecare unitate în parte, să poţi face limpede care anume este aceea asupra căreia, de fiecare dată, vrem să căpătăm o învăţătură. Tocmai aşa am procedat noi cu cele privitoare la iubire: am obţinut, fie că ea a fost bună sau rea, o definiţie a iubirii, drept care şi discursul nostru a putut, oricum, să fie limpede şi să nu se contrazică.

PHAIDROS Iar cel de-al doilea chip de a proceda care e, Socrate?

SOCRATE Cel de-al doilea, dimpotrivă, constă în a e
putea să divizezi în specii, potrivit articulaţiilor naturale, încercând să nu frângi, aşa cum fac bucătarii lipsiţi de îndemânare, vreuna dintre părţi. Dar iată cum am procedat noi adineauri în cele două discursuri: am considerat ceea
ce este iraţional în spirit drept o unică specie. Numai că aşa 266a
cum dintr-un corp unic se nasc membre două câte două şi purtând acelaşi nume, unele fiind „stângi“, altele „drepte“, tot astfel, în cele două discursuri, tulburarea minţii a fost considerată, prin natura ei, o specie unică; apoi, unul dintre discursuri a divizat partea stângă o dată, şi apoi încă o dată şi nu s-a oprit până ce nu a dat, în partea aceasta, de un soi de iubire, să-i zicem „din stânga“, pe care el a ocărât-o pe bună dreptate. Celălalt discurs, ducându-se către partea „din dreapta“ a nebuniei şi găsind la rândul lui un soi de

iubire ce poartă acelaşi nume cu cealaltă — dar de origine
b divină —, a oferit-o privirii noastre, slăvind-o drept pricină a celor mai de seamă bunuri omeneşti.

PHAIDROS Nimic mai adevărat, Socrate.

SOCRATE Eu unul, Phaidros, sunt tare îndrăgostit de toate acestea: de diviziuni şi de opusul lor — de reîntregiri, menite să îţi dea putinţa să vorbeşti şi să gândeşti. Iar dacă socotesc că am găsit pe un altul în stare să vadă lucrurile în unitatea şi pluralitatea pe care ele o au de la natură, mă iau după el „ca şi cum m-aş ţine pe urma unor paşi de zeu“[83]. Iar pe cei care-s în stare de aceasta, eu îi numesc până una alta — Zeul ştie dacă îi botez pe drept sau nu astfel —
c „dialecticieni“. Spune-mi însă, pe cei care au deprins arta ta şi a lui Lysias, cum trebuie să îi numim? Oare e vorba despre acea artă a cuvântărilor de care s-au slujit Trasymachos şi ceilalţi, dar nu numai pentru a ajunge ei înşişi pricepuţi în vorbire, ci şi pentru a-i face pe alţii la fel, pe cei care consimt să le aducă daruri asemeni unor regi?

PHAIDROS Oameni regeşti, într-adevăr; şi totuşi, ei nu au nici cea mai mică idee despre toate câte întrebi tu. Însă în timp ce genul acesta mi se pare că l-ai numit pe bună dreptate „dialectic“, cel „retoric“, pare-mi-se, continuă să ne scape.

d SOCRATE Ce vrei să spui? Că ar exista undeva nu ştiu ce lucru plin de frumuseţe care, fără cunoaşterea dialecticii, poate fi dobândit cu ajutorul regulilor artei? Desigur, lucrul acesta nici tu, nici eu nu trebuie să îl dispreţuim, ci se cuvine de asemenea să spunem în ce anume constă partea retoricii care a fost lăsată deoparte.

PHAIDROS Într-o grămadă de lucruri, Socrate; gândeşte-te la toate câte se află în cărțile care au fost scrise despre arta cuvântărilor.

SOCRATE E bine că mi-ai adus aminte. Mai întâi vine, aşa cred, *preambulul*, pe care trebuie să-l rosteşti la începutul discursului. Acestea sunt lucrurile — nu-i aşa? — pe care le numeşti „finețurile“ artei.

PHAIDROS Da. e

SOCRATE În al doilea rând, un fel de *expositio* cu *mărturiile* ei; în al treilea rând *dovezile*, iar în al patrulea rând, *argumentele verosimile*. Mi se pare că omul acela din Bizanț, cel mai strălucit meşter într-ale oratoriei, mai vorbeşte şi de *confirmație* şi de *reconfirmație.*

PHAIDROS Despre vestitul Theodoros vorbeşti?

SOCRATE Chiar despre el. El pomeneşte şi de *respingere* 267a
şi de *contra-respingere*, care trebuie să aibă loc cu prilejul
acuzării şi al apărării. Însă de ce nu i-am acorda toată cin-
stirea şi prea distinsului Euenos din Paros[84], cel care, primul,
a descoperit *insinuarea* şi *elogiile indirecte*, şi despre care unii
spun că ar fi pus în versuri, pentru a fi mai lesne de reți-
nut, *injuriile indirecte*? Ce om învățat! Ce să mai spunem de
Tisias[85]? Şi de Gorgias? Tocmai pe ei îi lăsa să doarmă? Ei
care au văzut că cele ce doar par adevărate sunt mai de preț
decât adevărurile însele? Prin forța cuvântului, ei fac ca
lucrurile neînsemnate să apară importante, şi iarăşi, cele b
importante lipsite de însemnătate. Noutății, ei îi dau aerul
vechimii şi, invers noul îl înfățişează ca fiind vechi. Şi tot
ei au descoperit metoda de a trata orice subiect oricât de
amplu sau de concis am vrea. Totuşi când Prodicos[86] a au-
zit acestea de la mine, a izbucnit în râs spunându-mi că

nimeni altul decât el a descoperit ce anume îi trebuie artei cuvântării: ea nu are nevoie nici de vorbiri prea lungi şi nici de unele prea scurte, ci doar de discursuri de întinderi potrivite.

PHAIDROS Nici că se poate ceva mai înțelept!

SOCRATE Dar de Hippias[87] nu vorbim? Cred că străinul acesta din Elis ar fi tot de părerea lui Prodicos.

PHAIDROS Şi de ce nu?

SOCRATE Cât despre Polos[88]? Cum vom vorbi de Polos? Despre al său *Tezaur al cuvântărilor*, unde vorbeşte, de
c pildă, despre *repetiție*, despre *stilul sentențios* sau *stilul plastic*; apoi despre *Vocabularul* pe care scriindu-l Licymnios[89] i l-a dăruit lui Polos pentru ca acesta să-şi poată alcătui cartea despre *Excelența cuvântării*.

PHAIDROS Dar Protagoras[90] nu avea şi el scrieri de felul acesta?

SOCRATE Desigur, băiatul meu; acea *Folosire potrivită a cuvintelor*, cât şi o mulțime de alte lucruri reuşite... Cât priveşte discursurile care-ți smulg lacrimi, cele în care e vorba numai şi numai de bătrânețe şi de sărăcie — mie îmi pare că, în acest fel de artă, biruitoare a fost puterea Calcedonianului. Neîntrecut s-a arătat el şi prin talentul de a stârni mânia celor mulți şi, deopotrivă, de a o potoli „cu
d vorbele-i vrăjite“, cum îi plăcea chiar lui să spună. Era apoi de neînvins în arta calomniei, precum şi în aceea de a răpi forța calomniei, oricare ar fi fost aceasta... Acum, dacă avem în vedere sfârşitul discursurilor, se pare că în privința lui gândesc cu toții acelaşi lucru, chiar dacă unii îl numesc *recapitulare* iar alții în alt fel.

PHAIDROS Ai în vedere *rezumatul*, în care, pentru a încheia, se reaminteşte ascultătorilor fiecare punct în parte din tot ce s-a rostit?

SOCRATE Întocmai. Însă poate că, la rândul tău, ai ceva de spus cu privire la arta cuvântărilor.

PHAIDROS Lucruri lipsite de însemnătate, de care nu merită să mai vorbim.

SOCRATE Să le lăsăm atunci deoparte. Pe celelalte să 268a
le privim însă cu toată atenția şi să vedem în ce constă puterea artei care le este proprie şi în ce caz se manifestă ea.

PHAIDROS Puterea ei, Socrate, este nespus de mare, mai cu seamă în adunările populare.

SOCRATE Este, într-adevăr. Dar vezi şi tu, zeiescul meu prieten, dacă nu cumva ți se pare, ca şi mie, că urzeala ei nu este tocmai bine strânsă.

PHAIDROS De e aşa, arată-mi, rogu-te, şi mie.

SOCRATE Spune-mi atunci: să presupunem că cineva ar veni la prietenul tău Eriximah[91] sau la tatăl acestuia, la Acumenos, şi i-ar spune: „Ştiu ce să-i dau unui corp ca
să îl fac fierbinte sau, după voia mea, să îl răcesc şi, tot astfel, b
dacă îmi trece prin minte, să-l fac să verse sau să se uşureze; şi încă o grămadă de lucruri de acelaşi fel. Şi, pentru că ştiu atâtea, socot că pot fi doctor şi că îl pot face să ajungă şi pe altul, căruia i-aş trece ştiința acestor lucruri.“ Ei bine, auzind una ca asta, ce crezi că ar spune ei?

PHAIDROS Ce altceva decât că o să-l întrebe dacă pe deasupra ştie şi cine sunt cei ce trebuie tratați astfel, apoi când şi până la ce punct să aplice fiecare procedeu în parte?

SOCRATE Dar dacă ar răspunde: „Nu am habar de
c toate astea. Însă socot că cel ce a apucat să învețe atâtea de
la mine este în stare să facă ceea ce mă întrebi.“

PHAIDROS Atunci ei ar spune, cred, că omul acesta e nebun; numai pentru că a deschis mai ştiu eu ce carte sau pentru că s-a atins de niscaiva leacuri, el îşi închipuie că e doctor, când de fapt n-are nici cea mai mică idee despre arta medicinei!

SOCRATE Sau să zicem acum că ar veni cineva la Sofocle sau la Euripide, spunându-le că ştie să compună foarte lungi tirade pe marginea unui lucru neînsemnat şi, iarăşi, că despre un lucru tare important poate vorbi foarte pe scurt; că, apoi, oricând vrea, e în stare să compună cuvântări care trezesc mila sau, dimpotrivă, altele care stârnesc frica şi-s pline de amenințare; şi câte altele de soiul ăsta.
d Aşadar, putând să învețe pe altul toate acestea, el ar fi convins că predă arta de a face tragedii.

PHAIDROS Şi ei, la rândul lor, Socrate, bănuiesc că ar râde de omul care îşi imaginează că tragedia nu-i altceva decât îmbinarea părților, astfel încât acestea să se potrivească între ele şi toate laolaltă cu întregul pe care îl formează.

SOCRATE Nu cred însă că mustrându-l ar face-o cu grosolănie, ci mai degrabă asemeni unui muzician care, întâlnind pe unul ce îşi închipuie că e stăpân pe arta armoniei numai pentru că a apucat să ştie cum poți face o coardă să scoată sunetul cel mai înalt şi pe cel mai de jos cu putință
e — nu i-ar spune, jignindu-l, „Sărmane, eşti smintit!“; dimpotrivă, ca slujitor al Muzelor, el s-ar dovedi mai îndurător şi ar spune: „Preabunule, e neîndoielnic că trebuie să ştii

toate acestea, de vreme ce ți-ai pus în minte să ajungi stăpân pe arta armoniei. Şi totuşi nimic nu ne împiedică să socotim pe unul care a deprins numai cât tine că nu ştie mai nimic despre armonie. Tu nu ai decât cunoştințele necesare pentru a te iniția în armonie, şi nicidecum pe cele care înseamnă însăşi arta armoniei."

PHAIDROS Cât se poate de adevărat.

SOCRATE Aşadar, la rându-i, Sofocle i-ar spune celui 269a
doritor să-şi arate talentul în fața lui Euripide şi a sa, că nu are decât cunoştințele necesare pentru a se iniția în arta tragediei, dar că arta tragediei n-o cunoaşte; şi la fel şi Acumenos: că ştie doar ce presupune medicina, dar nu medicina însăşi.

PHAIDROS Întocmai.

SOCRATE Să ne imaginăm atunci că Adrastos[92], „cel cu glas de miere", sau chiar Pericle ar auzi de splendidele artificii pe care le depănam mai adineauri, de vorbirea concisă sau de aceea înflorită şi de toate celelalte pe care le-am po- b
menit, spunând că trebuie să le cercetăm îndeaproape; crezi oare că ei ar fi la fel de nesuferiți precum am fost noi purtându-ne atât de grosolan, şi că ar spune vorbe de oameni prost crescuți celor care au scris şi i-au învățat pe alții astfel de lucruri, încredințați că au de-a face cu retorica? Sau crezi că, arătându-se mai înțelepți ca noi, ei ne-ar dojeni spunând: „Phaidros, şi tu, Socrate, nu trebuie să fiți urâcioşi; dimpotrivă, arătați-vă îndurători față de aceia care, neştiutori să poarte o discuție, s-au dovedit a nu fi capabili să definească retorica; şi când, supuşi unei atare neştiințe, stăpâni doar pe cunoştințe începătoare, ei au căzut pradă închipuirii de-a fi descoperit însăşi retorica; şi când, trecându-le altora

c aceste cunoştinţe, ei socotesc că au predat fără cusur reto-
rica, fără să-şi dea osteneala de a prezenta fiecare lucru în
parte într-un chip convingător şi de a îmbina părţile într-un
întreg, convinşi fiind că e de datoria învăţăceilor înşişi să
obţină toate acestea prin propriile lor puteri, în cursul cu-
vântării chiar."

PHAIDROS Cam aşa mi se pare şi mie, Socrate, că arată
genul de artă pe care oamenii de felul acesta, prin scrierile
şi învăţăturile lor, o prezintă a fi retorică; şi socotesc că ai
vorbit cu multă dreptate. Spune-mi însă, arta aceluia care
este cu adevărat un cunoscător al vorbirii şi priceput în a-i
d convinge pe alţii, cum şi unde poate fi însuşită?

SOCRATE Posibilitatea de a dobândi perfecţiunea în
luptele oratorice pare să atârne, dragă Phaidros, ba chiar
atârnă în chip necesar, de aceleaşi condiţii care trebuie îm-
plinite în celelalte arte: dacă natura te-a înzestrat cu darul
vorbirii şi dacă pe acesta îl vei spori cu ştiinţa şi cu truda,
vei fi un orator preţuit de toţi. Dacă, în schimb, unul din
lucrurile acestea îţi va lipsi, vei fi un orator nedesăvârşit.
Cât priveşte deci arta aceasta, îmi pare că nu pe calea ur-
mată de Lysias şi de Trasymachos trebuie apucat.

PHAIDROS Atunci pe care?

e SOCRATE Se prea poate, bunul meu prieten, ca Pericle
să fi fost cel care, între toţi, a atins perfecţiunea în arta
cuvântării.

PHAIDROS De ce socoţi astfel?

SOCRATE Toate artele mari mai au nevoie, pe lângă ce-
270 a lelalte calităţi, de o vorbire subtilă şi sublimă privind fiinţa
naturii; căci tocmai de aici pare să le vină înălţimea şi de-
săvârşirea pe care o ating în toate privinţele. Or, Pericle, pe

lângă daru-i înnăscut, tocmai aceste calități le-a dobândit. Întâlnindu-l pe Anaxagora, care, cred eu, era un astfel de om, el s-a hrănit cu gândirea cea înaltă, ajungând să pătrundă natura rațiunii, cât şi pe aceea a absenței ei, deci tocmai lucrurile despre care Anaxagora vorbise pe larg. De aici el desprinse, pentru arta oratoriei, ceea ce i se potrivea.

PHAIDROS Ce vrei să spui?

SOCRATE Fără îndoială, acelaşi lucru ca în medicină se b
petrece şi în retorică.

PHAIDROS Cum adică?

SOCRATE În amândouă aceste arte se cere analizată o natură: în prima, natura corpului, în cealaltă, natura sufletului; căci dacă vrem să-i dăm trupului sănătate şi putere cu ajutorul leacurilor şi al hranei, nu ne putem restrânge doar la rutină şi experiență, ci trebuie să recurgem şi la arta medicinei; şi, la fel, dacă vrem să-i trecem sufletului convingerea pe care o dorim şi virtutea, trebuie s-o facem cu ajutorul unor vorbiri şi practici care să urmeze anumite reguli.

PHAIDROS Cel puțin aşa se pare, Socrate.

SOCRATE Însă crezi oare că natura sufletului poate fi
pricepută cum trebuie fără să cunoşti natura întregului c
univers?

PHAIDROS Dacă e să-i dăm crezare lui Hipocrate[93], aşadar unui Asclepiad, nu putem vorbi despre corp fără să urmăm această metodă.

SOCRATE Are dreptate, prietene. Totuşi, se cuvine ca, pe lângă Hipocrate, să întrebăm şi rațiunea şi să vedem dacă se învoieşte cu spusa lui.

PHAIDROS De acord.

SOCRATE Hai să vedem atunci ce spune despre natură
Hipocrate şi raţiunea cea adevărată. Despre natura unui
d lucru, oricare ar fi el, trebuie să procedăm în felul următor:
mai întâi să ne întrebăm dacă lucrul în privinţa căruia vrem
să fim noi înşine experţi şi totodată în stare să-l facem şi
pe un altul la fel este simplu sau cu multiple feţe. Apoi, în
cazul în care este simplu, să cercetăm în ce fel a fost el
înzestrat de natură pentru a acţiona asupra altui lucru sau,
dimpotrivă, de a suferi influenţa altuia. Iar dacă are chi-
puri multiple, trebuie să vedem câte sunt ele la număr şi
apoi să procedăm pentru fiecare chip în parte întocmai cum
am procedat pentru lucrul simplu: prin ce anume din na-
tura lui produce el o acţiune şi în ce constă aceasta; sau prin
ce anume suferă influenţa altuia şi în ce constă această in-
fluenţă.

PHAIDROS Pesemne că aşa trebuie să facem.

SOCRATE În orice caz, neprocedând astfel, metoda
e noastră ar părea aidoma cu mersul unui orb. În schimb, pe
cel care, indiferent de obiectul studiat, procedează potrivit
regulilor artei n-ai cum să-l asemeni unui orb sau surd.
Dimpotrivă, este limpede că, dacă cineva predă oratoria
urmând regulile artei, el va arăta în chip amănunţit în ce
constă adevărata natură a obiectului la care va trebui ra-
portată orice cuvântare; iar acest obiect va fi, fără doar şi
poate, sufletul.

PHAIDROS Neîndoielnic.

271a SOCRATE Aşadar către acest obiect se îndreaptă întreg
efortul său. Ceea ce încearcă el este să producă convingerea
în această privinţă. Oare nu crezi la fel?

PHAIDROS Ba da.

SOCRATE Deci este limpede că Trasymachos, şi oricare altul ce ar dori să predea retorica cu toată seriozitatea va începe prin a descrie sufletul în chip cât se poate de amănunțit şi ne va face să vedem dacă el este, prin chiar firea lui, unul şi omogen sau dacă, asemeni alcătuirii trupului, are multiple fețe. Căci aceasta spunem noi că înseamnă a arăta natura unui lucru.

PHAIDROS Cât se poate de adevărat.

SOCRATE În al doilea rând, omul nostru va descrie prin ce anume din natura lui produce sufletul o acțiune şi în ce constă aceasta; sau prin ce anume suferă influența altuia şi în ce constă această influență.

PHAIDROS Întocmai.

SOCRATE În al treilea rând, el va clasifica tipurile de b
discursuri, precum şi pe cele ale sufletului, de asemenea modificările lor şi, ajungând până la stratul relațiilor cauzale, va arăta cum îşi corespund aceste tipuri între ele, precum şi pricina pentru care un anumit fel de suflet se lasă înrâurit în chip necesar de un anumit fel de discursuri, în vreme ce altul nu.

PHAIDROS Desigur, după cât se pare, nimic n-ar fi mai minunat decât să procedezi astfel.

SOCRATE Aş spune chiar, prietene, că altfel nici n-ai cum; căci nici subiectul acesta, şi nici oricare altul, fie că e dezvoltat în fața elevilor, fie că formează substanța unui discurs adevărat, dacă e tratat altcum, nu va fi niciodată expus sau scris potrivit regulilor artei. Însă autorii de tratate oratorice din zilele noastre, despre care ai auzit, sunt c
tare şireți şi ne ascund toate pe câte le ştiu atât de bine despre suflet. Aşadar, câtă vreme ei nu vor vorbi şi nu vor

scrie în felul amintit, să ne ferim să credem că scrisul lor se conduce după regulile artei.

PHAIDROS În ce constă însă felul acela?

SOCRATE Nu este foarte lesne să formulezi lucrul în cuvinte; în schimb, mă învoiesc să spun cum trebuie să scrii dacă îți propui să faci aceasta cât mai pe potriva artei cu putință.

PHAIDROS Atunci spune.

SOCRATE Deoarece puterea discursului stă în faptul de
d a fi o „psychagogie“, o călăuzitoare a sufletului, cel care îşi
doreşte să ajungă orator trebuie negreşit să ştie câte sunt
formele pe care le poate îmbrăca sufletul. Or, ele sunt în-
tr-atât de numeroase şi într-atât de felurite, încât unii oa-
meni se arată a fi într-un chip şi alții într-altul. Odată făcute
aceste deosebiri, şi despre discursuri se poate spune că sunt
multe la număr şi fiecare de un fel anume. Drept care, oa-
menii de un anumit fel pot fi lesne convinşi de cutare lucru
doar prin discursuri de o anume natură, tocmai din această
cauză; dimpotrivă, oamenii de un alt fel anumit, din ace-
eaşi pricină, nu pot fi lesne convinşi. După ce ai meditat
îndeajuns la toate aceste lucruri, trebuie să le ai în vedere
e în situații concrete şi, aplicându-le astfel, să fii în stare să
le dai curs fiind înzestrat cu un simț al fineții. Altminteri,
n-ajungi să ştii nimic mai mult decât se afla în discursurile
auzite cândva pe băncile şcolii. În schimb, când eşti în-
deajuns de pregătit să spui prin ce fel de discursuri ajungi
să convingi pe cutare om, şi când poți, avându-l pe omul
acesta în față, să vezi limpede în el şi să-ți faci ție însuți dova-
272 a da spunând: „Acesta e omul şi aceasta este firea lui despre
care mi se vorbea cândva în lecțiile de la şcoală; iată-l acum

în fața mea, în carne şi oase. Şi iată care sunt vorbele cu care trebuie să mă adresez lui pentru ca să-l conving de cutare lucru!“; — deci când toate acestea au fost îndeplinite, când li se mai adaugă şi cunoaşterea acelor momente când trebuie să vorbeşti şi când să taci, şi când, pe deasupra, mai ştii să deosebeşti care e clipa potrivită sau, dimpotrivă, cea nepotrivită, pentru „stilul concis“, pentru „stilul înduioşător“ sau pentru cel „vehement“, precum şi pentru toate formele de cuvântare învățate — atunci abia frumusețea şi perfecțiunea artei sunt pe deplin realizate; nu însă mai înainte. Iar dacă cineva, fie el orator, dascăl sau scriitor, nu îndeplineşte vreuna din aceste condiții, afirmând totuşi că el vorbeşte potrivit regulilor artei, atunci acesta nu merită defel să fie crezut. „Atunci?“, va întreba poate autorul nos- b
tru, „rămâneți la părerea aceasta, Phaidros şi Socrate? Sau e cazul să adoptăm o altă teorie privind arta oratoriei?“

PHAIDROS Nu cred că e cu putință să găsim o alta, Socrate, de vreme ce nu e vorba de o treabă tocmai uşoară.

SOCRATE Ai dreptate. Tocmai de aceea şi trebuie să întoarcem fiece teorie pe toate părțile şi să vedem dacă nu
cumva se întrevede o cale mai lesnicioasă şi mai scurtă care c
să ducă la această artă, pentru ca să nu apucăm fără rost pe un drum lung şi întortocheat când avem la îndemână unul scurt şi simplu. Dar dacă se întâmplă să ai un mijloc pentru a ne veni în ajutor, fie că îți e cunoscut de la Lysias sau de la vreun altul, încearcă să ți-l aminteşti şi să mi-l spui.

PHAIDROS Dacă ar fi vorba de o simplă încercare, aş putea s-o fac; mă tem însă că pe loc nu voi găsi nimic.

SOCRATE Vrei atunci să-ți spun o vorbă pe care am auzit-o de la oameni pricepuți în lucruri de soiul ăsta?

PHAIDROS Desigur.

SOCRATE Se spune, Phaidros, că e drept să pledezi şi cauza lupului.

d PHAIDROS Atunci îţi revine ţie rolul acesta!

SOCRATE Spun, aşadar, oamenii aceştia că metoda
noastră nu trebuie să capete un aer atât de solemn şi de
asemenea că nu e nevoie să urcăm atât de sus, apucând căi
atât de întortocheate. Căci e absolut limpede — am spus-o
doar şi la începutul discuţiei noastre —, că atunci când îţi
propui să ajungi un bun orator, nu e câtuşi de puţin nevoie
să deţii adevărul cu privire la justeţea şi bunătatea lucrurilor
sau chiar şi a oamenilor care posedă astfel de însuşiri fie
e de la natură, fie prin educaţie. Într-adevăr, în tribunale
nimeni nu se interesează cât de cât de adevărul lucrurilor,
ci numai de ceea ce poate convinge: acest ceva este vero-
similul, singurul pe care trebuie să-l ai în vedere când îţi
propui să vorbeşti potrivit regulilor artei. Ba chiar există
cazuri când nu trebuie să relatezi lucrurile aşa cum s-au
petrecut dacă acestea nu s-au petrecut în chip verosimil;
fie că e vorba de acuzare, fie de apărare, numai lucrurile
verosimile trebuie aduse în discuţie. Şi, în orice împrejurare,
oratorul trebuie să aibă în vedere numai verosimilul şi să
nu-i pese câtuşi de puţin de adevăr. Căci verosimilul, stră-
273a bătând discursul de la un cap la altul, e singurul din care
se naşte o artă împlinită.

PHAIDROS Ai reprodus pas cu pas, Socrate, argumentele celor care se dau drept maeştri în arta oratoriei. Mi-am amintit că puţin mai înainte am atins în treacăt problema aceasta, una ce pare să fie de mare importanţă pentru cei care se îndeletnicesc cu astfel de lucruri.

SOCRATE Însă pe Tisias, nu l-ai studiat tu pe Tisias cât se poate de amănunțit? Atunci să ne mai spună Tisias şi acest lucru: pentru el, verosimilul este oare altceva decât opinia mulțimii?

PHAIDROS Ce altceva să fie? b

SOCRATE El a născocit, pare-se, acest exemplu meşteşugit cu atâta artă şi deopotrivă plin de adâncime. El a scris că, dacă un om firav şi curajos l-a bătut pe unul voinic dar fricos şi i-a furat mantaua sau alt lucru, drept care este adus la judecată, atunci nici unul din cei doi nu are să spună adevărul. Fricosul trebuie să susțină că cel curajos n-a fost singur când l-a bătut, la care celălalt va încerca să facă dovada că de fapt erau singuri, şi va folosi argumentul acesta: „Aşa cum arăt, m-aş fi putut eu atinge de unul care arată c
ca el?“ Iar cel bătut nu-şi va mărturisi, desigur, propria-i slăbiciune, ci va recurge la o nouă minciună, care-i va oferi poate părții adverse o replică hotărâtoare. Şi indiferent de situația pe care o are în vedere, orice vorbire care urmăreşte regulile artei se va folosi mereu de asemenea procedee. Oare nu aşa stau lucrurile, Phaidros?

PHAIDROS Întocmai.

SOCRATE Ah, ah! Se pare că teribil de bine era ascunsă arta pe care a descoperit-o Tisias sau cine ştie care altul, cine o fi fost şi oricare ar fi numele pe care-i place să îl poarte. Însă la o adică, prietene, oare se cuvine sau nu să-i spunem omului ăstuia?

PHAIDROS Ce anume? d

SOCRATE Să-i spunem aşa: „Ascultă, Tisias, mai înainte ca tu să-ți faci apariția, noi tocmai afirmam că verosimilul acesta pătrunde în mintea mulțimii tocmai din pricina

asemănării lui cu adevărul. Numai că, adineauri, noi am
arătat că cel care cunoaşte adevărul este cel mai bine pregătit
să descopere asemănările între lucruri în orice împrejurare.
Dacă mai ai să ne spui şi altceva despre arta oratoriei, noi
te-om asculta. De nu, ne vom încrede în cele arătate adinea-
uri, şi anume în faptul că: dacă nu vei distinge firile ascul-
e tătorilor; dacă nu vei fi în stare să deosebeşti lucrurile
existente după speciile lor şi să le cuprinzi apoi, pentru
fiecare specie în parte, într-o unică idee — atunci, zic, nu
vei fi niciodată un artist al vorbirii, pe cât îi e dat în pu-
tinţă omului să fie. Numai că aceste însuşiri nu le vei do-
bândi nicicând fără o îndelungată trudă. Dar înţeleptul nu
pentru a vorbi şi a făptui în faţa oamenilor trebuie să-şi dea
atâta osteneală, ci ca să fie în stare să spună lucruri îndrăgite
doar de zei, iar fapta să îi fie în toate, pe cât îi stă în putinţă,
tot după placul lor. Şi într-adevăr, Tisias — o spun alţii mai
274 a înţelepţi ca noi —, omul chibzuit nu trebuie să-şi dea silinţa
(dacă n-o face doar în treacăt) să placă sclavilor de-un
neam cu el, ci stăpânilor aleşi la suflet şi dintr-un neam
ales[94]. Încât, dacă drumul de urmat este atât de întortocheat
şi lung, să nu te miri; el trebuie străbătut în vederea unor
ţeluri mari, altminteri decât credeai tu. Iar după cum re-
zultă din discursul nostru, poţi, dacă vrei, pornind de la
acele ţeluri, să faci ca şi lucrurile mai mărunte să se împăr-
tăşească din frumuseţea celor mari."

PHAIDROS Minunat îmi sună vorbele tale, Socrate;
totul e să poţi să le fii pe potrivă.

SOCRATE Însă când încerci să realizezi lucruri fru-
b moase, frumos e, deopotrivă, să înduri tot ce ţi-ar fi dat să
înduri.

PHAIDROS Aşa e, neîndoielnic.

SOCRATE Cred că am vorbit destul despre artă şi despre lipsa de artă în discursuri...

PHAIDROS E adevărat.

SOCRATE ...în timp ce despre faptul de a scrie, dacă e potrivit sau nu s-o faci, în ce condiții scrisul este bun şi în care anume e nepotrivit — deci despre acestea toate ne-a rămas încă să vorbim.

PHAIDROS Aşa e.

SOCRATE Ştii, aşadar, care e chipul cel mai potrivit pentru a fi pe plac divinității, atunci când tu însuți faci discursuri sau când începi să vorbeşti despre ele?

PHAIDROS Nu ştiu defel. Dar tu?

SOCRATE Eu pot cel puțin să îți spun o poveste rămasă c
de la cei din vechime. Ei cunoşteau adevărul. Dacă doar prin noi înşine am fi în stare să îl descoperim, ne-ar mai păsa oare în vreun fel de tot ce au crezut oamenii?

PHAIDROS Hazlie întrebare! Spune-mi însă povestea de care pomeneai.

SOCRATE Am auzit, aşadar, că undeva, în apropiere de Naucratis[95], în țara Egiptului, trăia una din vechile divinități de prin partea locului; acestui zeu îi e închinată pasărea sfântă căreia egiptenii îi zic ibis, iar zeul însuşi se numeşte
Theuth[96]. Se spune că el mai întâi a descoperit numerele d
şi socotitul, geometria şi astronomia, ba şi jocul de table şi zarurile, în sfârşit, literele. În vremea aceea domnea peste tot Egiptul regele Thamus[97]. Palatul lui se afla în marea cetate a țării de sus, cetate căreia grecii îi zic „Theba egipteană“ şi al cărei zeu se numeşte Ammon. Mergând Theuth la rege, i-a arătat artele inventate de el şi i-a spus că trebuie

să le răspândească printre toți egiptenii. Regele l-a întrebat
atunci asupra folosului pe care l-ar aduce fiecare dintre
artele acestea, şi în timp ce zeul dădea lămuriri asupra fie-
e căreia în parte, regele avea cuvinte de laudă pentru una,
pentru alta nu, după cum fiecare artă îi părea bună sau,
dimpotrivă, de nici un folos. Multe, zice-se, au fost ob-
servațiile pe care Thamus i le-a făcut lui Theuth asupra fie-
căreia dintre aceste arte, fie în bine, fie în rău; dar ar
însemna să nu mai terminăm povestind totul de-a fir-a-păr.
Au ajuns, iată, la litere, şi Theuth a spus: „Priveşte, rege,
ştiința aceasta îi va face pe egipteni mai înțelepți şi mai cu
ținere de minte; găsit a fost leacul uitării şi, deopotrivă, al
neştiinței.“ La care regele a răspuns: „Preapricepute meşter
Theuth, unul e chemat să nască arte, altul să judece cât
anume dintr-însele e păgubitor sau de folos pentru cei ce
se vor sluji de ele. Tu, acum, ca părinte al literelor, şi de
275 a dragul lor, le-ai pus în seamă tocmai contrariul a ceea ce
pot face ele. Căci scrisul va aduce cu sine uitarea în sufletele
celor care-l vor deprinde, lenevindu-le ținerea de minte;
punându-şi credința în scris, oamenii îşi vor aminti din
afară, cu ajutorul unor icoane străine, şi nu dinlăuntru, prin
caznă proprie. Leacul pe care tu l-ai găsit nu e făcut să în-
vârtoşeze ținerea de minte, ci doar readucerea-aminte. Cât
despre înțelepciune, învățăceilor tăi tu nu le dai decât una
părelnică, şi nicidecum pe cea adevărată. După ce cu aju-
torul tău vor fi aflat o grămadă de prin cărți, dar fără să fi
b primit adevărata învățătură, ei vor socoti că sunt înțelepți
nevoie mare, când de fapt cei mai mulți n-au nici măcar
un gând care să fie al lor. Unde mai pui că sunt şi greu de
suportat, ca unii ce se cred înțelepți fără de fapt să fie.“

PHAIDROS Cât de lesne îți este ție, Socrate, să născocești, după cum îți e voia, povești din lumea egipteană sau mai știu eu de unde!

SOCRATE Prietene, preoții de la templul lui Zeus din Dodona spuneau că primele rostiri divinatorii au venit de la un stejar. Pentru oamenii de pe atunci, care nu erau înțelepți precum voi, tinerii de astăzi, era de ajuns, dată fiind simplitatea lor, să asculte ce spunea stejarul sau o piatră; tot ce avea însemnătate era ca spusa acestora să fie adevărată.
Pentru tine, în schimb, important e să afli cine e cel care c
povestește și de prin ce locuri se trage; nu te mulțumești doar să vezi lucrurile dacă stau într-adevăr așa sau dacă ele arată altminteri.

PHAIDROS Mă dojenești pe drept, Socrate; eu unul cred că, în privința scrisului, thebanul are dreptate.

SOCRATE Așadar, cel care își închipuie că în urma sa rămâne, turnată în cuvinte scrise, o artă, cât și cel care, la rându-i, o primește pe aceasta încredințat că scrisul îi va oferi ceva deslușit și sigur sunt, amândoi, naivi nevoie mare și,
în realitate, nu au habar de cele prezise de Ammon dacă își d
închipuie că vorbele ce-s scrise pot oferi, celui care deja scrie, mai mult decât prilejul de a-și reaminti lucrurile pomenite în scrierea aceea.

PHAIDROS Foarte adevărat!

SOCRATE Scrierea, dragul meu Phaidros, seamănă într-adevăr cu pictura, și tocmai aici stă toată grozăvia. Aceste figuri cărora le dă naștere pictura se ridică în fața noastră asemeni unor ființe însuflețite. Dar dacă le încerci cu o întrebare, ele se învăluie într-o foarte solemnă tăcere. La fel se petrece și cu gândurile scrise; ai putea crede că ele

vorbesc, însuflețite de spirit. Dar dacă le pui o întrebare, vrând să te lămureşti asupra vreunei afirmații, ele nu îți răspund decât un singur lucru, mereu acelaşi. Şi de îndată
e ce a fost scrisă, odată pentru totdeauna, fiece cuvântare colindă pretutindeni păstrând aceeaşi înfățişare şi pentru cei ce o pricep, şi pentru cei cărora nu le spune nimic. Ea nu ştie în fața cui se cuvine să vorbească şi în fața cui să tacă. Iar dacă a fost dispreţuită sau pe nedrept hulită, ea trebuie, de fiecare dată, să-şi cheme în ajutor părintele; singură, nu e în stare nici să se apere, nici să îşi vină în ajutor.

PHAIDROS Toate acestea sunt, deopotrivă, cum nu se poate mai adevărate.

276 a SOCRATE Însă ce zici? Oare nu trebuie să avem acum în vedere cealaltă cuvântare, soră bună cu cea dinainte, şi să vedem în ce chip se naşte şi cu cât este ea mai bună şi mai puternică decât aceasta prin chiar natura ei?

PHAIDROS Despre ce cuvântare vorbeşti? Şi cum se naşte ea?

SOCRATE Despre aceea care, însoțită de ştiință, este scrisă în sufletul omului ce prinde învățătura; despre aceea care e în stare să se apere singură şi care ştie în fața cui trebuie să vorbească şi a cui să tacă.

PHAIDROS Ai în vedere cuvântarea celui care *ştie*, vie şi însuflețită, față de care cuvântarea scrisă ar putea fi pe bună dreptate numită un simplu simulacru?

b SOCRATE Întocmai. Spune-mi însă: plugarul înțelept, dacă are sămânță bună şi pe care ar vrea să o vadă rodind, va merge oare, cu tot sârgul, s-o semene în plină vară în grădinile lui Adonis[98], gândindu-se la bucuria de a le vedea

pe acestea frumos date în spic în numai opt zile? Sau, făcând astfel, oare nu o va face numai de dragul jocului şi al sărbătorii? În schimb, când e vorba de treaba lui adevărată, el va ţine seama de regulile agriculturii, va semăna în pământul potrivit şi va fi tare mulţumit dacă, în cea de-a opta lună, sămânţa pusă în pământ va da în rod.

PHAIDROS Bănuiesc, Socrate, că aşa va face. Într-un c
caz, el îşi va lua treaba în serios; în celălalt, cu totul în alt fel, aşa cum spui.

SOCRATE Cât despre cel care cunoaşte ce e drept, frumos şi bine, să spunem că, gospodărindu-şi sămânţa, are mai puţină minte decât plugarul?

PHAIDROS Nicidecum.

SOCRATE Aşadar, el nu se va apuca, pe deplin serios, „să scrie pe apă“, folosindu-se de cerneală şi de pana de trestie, pentru a semăna discursuri care nu sunt în stare să îşi ajute singure prin vorbe şi nici să ne înveţe îndeajuns ce-i adevărul.

PHAIDROS Pesemne că nu o va face.

SOCRATE Sigur că nu. Iar aceste grădini ale literelor, d
dacă le va semăna, şi dacă le va scrie, lucrul se va petrece, după cât se pare, de dragul jocului. Scriind, el nu face decât să-şi adune cu grijă amintiri, atât pentru sine, când bătrâneţea cea uitucă vine să-l încerce, cât şi pentru oricare altul care apucă acelaşi drum cu el. Şi se va bucura văzând gingaşele răsaduri. În vreme ce alţii vor gusta alte plăceri, pierzându-se în chefuri şi în desfătări de-o seamă cu acestea, el, nu încape îndoială, va alege în locul lor petrecerea de care am vorbit.

e PHAIDROS Pe lângă sărmana desfătare a celorlalți, câtă frumusețe, Socrate, are de partea lui cel care e în stare să afle bucurie închipuind frumoase cuvântări, despre Dreptate, despre toate câte-ai pomenit.

SOCRATE Într-adevăr așa e, scumpe Phaidros, nu zic ba. Cred însă că se află mai multă frumusețe şi mai mult avânt în toate astea atunci când cineva, folosind arta dialectică şi luând în grijă un suflet pe măsura ei, răsădeşte şi seamănă în el nu orice cuvântări, ci pe acelea unite cu ştiința, acelea în măsură să-şi vină şi lor înşile în ajutor, şi celui care le-a sădit, cele ce nu sunt sterpe, ci au în ele o
277a sământă din care, odată semănată în alți oameni, cu alte firi, încolțesc alte gânduri şi rostiri; da, cuvântări ce au în ele, fără moarte, puterea de a dărui toate acestea, iar celui înzestrat cu ele cea mai mare fericire dată ființei omeneşti.

PHAIDROS Dar şi mai multă frumusețe se află în vorbele tale.

SOCRATE Iar acuma, Phaidros, după ce am căzut de acord în aceste privințe, iată-ne în măsură să lămurim deplin şi ce a mai rămas de lămurit.

PHAIDROS Anume ce?

SOCRATE Vezi bine, tocmai ceea ce, încercând noi să desluşim, ne-a adus până aici: încercarea de a vedea, pe de o parte, de ce i se face o vină lui Lysias din a scrie discursuri
b şi, pe de alta, dacă în felul de a le scrie, se află sau nu meşteşug. În această din urmă privință cred însă că noi am limpezit lucrurile în măsura cuvenită.

PHAIDROS Le-am limpezit, ce-i drept, dar te-aş ruga să-mi aminteşti puțin cum am făcut noi asta.

SOCRATE Până când oratorul nu cunoaşte adevărul
despre fiecare lucru spus sau scris de el; până când nu este
în stare să definească, în el însuşi, întregul obiect al ex-
punerii sale şi apoi, odată astfel definit, să-l subdividă în
speciile sale, sfârşind cu cea indivizibilă; până când, datorită
unei analize, întemeiată pe aceeaşi metodă, a naturii sufle-
tului, el nu ajunge să descopere specia care corespunde
fiecărei naturi; până când nu statorniceşte şi nu organizează c
cuvântarea în funcție de asta, adică adresând unui suflet
pestriț vorbiri pestrițe, în care se armonizează toate mo-
durile, iar unui suflet cu alcătuire simplă vorbiri cu alcătuire
simplă — până atunci el nu va reuşi, nici pentru a da învă-
țătură, nici pentru a convinge, să mânuiască genul oratoric
cu toată arta pe care o presupune natura acestuia. Aşa cum
a reieşit limpede din tot ce am discutat noi până acum.

PHAIDROS Nici vorbă, în linii generale aşa ni s-a vădit.

SOCRATE Cât despre a şti dacă a rosti ori scrie cuvântări d
este un lucru bun sau unul ruşinos şi în ce condiții este
susceptibil de a fi, după dreptate, supus sau nu blamului
nostru, în privința asta oare din cele spuse adineauri nu
rezulta limpede?

PHAIDROS Ce oare să rezulte?

SOCRATE ...că atunci când ori Lysias, ori un altul va
fi scris sau urmează să scrie ceva, fie în sfera vieții private,
fie în a celei publice unde, instituind legi de pildă, compune
o scriere politică, şi face asta închipuindu-şi [pe nedrept]
că se află în lucrarea lui multă temeinicie şi multă certi-
tudine — atunci cel care-a scris aşa este blamabil, indiferent
dacă blamul cuvenit este rostit sau nu de cineva. Căci a nu
şti nimic, ori că eşti treaz, ori că visezi, despre ce este drept

e şi ce nedrept, despre ce fapte sunt bune şi ce fapte rele, asta
nu poate nicidecum să scape de a fi considerat blamabil,
chiar dacă, într-un glas, îl laudă mulţimea.

PHAIDROS Nu, nicidecum.

SOCRATE Dar ce vom zice oare despre omul pentru care
un discurs, indiferent de subiectul său, odată scris, conține
în chip inevitabil o mare parte destinată desfătării; de
omul pentru care nici o vorbire, fie ea în vers sau proză,
nu merită osteneala de a fi aşternută în scris ori recitată
cum şi le recită pe-ale lor rapsozii, nici una, niciodată dacă
țelul ei este doar să convingă şi nu acela ca, după o prealabilă
278 a examinare, să-i învețe pe oameni ceva; pentru care cele mai
bune din aceste cuvântări sunt, chiar celor care ştiu, un
mijloc de reamintire, iar cuvântările care dau învățătură şi
sunt rostite pentru a instrui, acelea care cu adevărat scriu
în adâncul sufletului despre ce este drept, frumos şi bun,
sunt singurele deopotrivă certe, împlinite şi vrednice de oste-
neală; cel pentru care asemenea discursuri pot pe drept
cuvânt fi socotite fiii săi legitimi (în primul rând discursul
pe care, găsit fiind [de mintea lui], îl poartă în sine, apoi
şi altele, câte prind ființă, fiindu-i vlăstare şi deopotrivă frați,
b din acesta în sufletele altor oameni, în fiecare după
vrednicia sa); cel care celorlalte feluri de discursuri le spu-
ne rămas-bun — despre un astfel de om vom spune, Phaidros,
că pare foarte mult a fi tocmai acela cu care noi, tu şi cu
mine, am vrea atât de mult să fim la fel!

PHAIDROS Da, da, vorbele tale spun fără de greş tot ce doresc şi năzuiesc eu însumi.

SOCRATE Atunci să zicem că ne-am amuzat destul vorbind despre oratorie. Aşa că du-te la Lysias şi spune-i că

ție și mie, coborând noi la pârâul Nimfelor și la sanctuarul
lor, ni s-a încredințat să purtăm vorbă și lui Lysias, dim- c
preună cu toți autorii de discursuri, și lui Homer, dim-
preună cu toți cei care au compus poezii, pentru cântat sau
numai pentru recitat, și lui Solon, dimpreună cu toți cei
care au contribuit la elocința politică prin lucrări numite de
ei legi. Spunându-le așa: „Dacă fiecare dintre voi a scris
aceste lucruri cu știința a ceea ce constituie adevărul și dacă
este în măsură, văzându-și contestate ideile, să le apere cu
argumente, fiind totodată în stare să spună singur, despre
propriile-i scrieri, cât de puțin lucru înseamnă ele — ei bine, d
unui asemenea om nu i se potrivește nici un nume dintre
cele ale lumii noastre, ci numai acela al realității de dincolo
de lume către care-a năzuit!“

PHAIDROS Și, după tine, de ce nume ar fi vrednic?

SOCRATE Dacă i-am zice *înțelept*, iubite Phaidros, mi s-ar părea că-i dăm un mult prea mare nume, vrednic numai de divinitate. În schimb, spunându-i *filo-sof*, adică iubitor de înțelepciune, ori în vreun alt chip, asemănător, i-am da un nume care i s-ar potrivi mai bine și ar suna mai nimerit.

PHAIDROS Și care nu ar fi deloc străin de adevăr.

SOCRATE În schimb celui ce nu cunoaște nimica mai
de preț decât ce a compus ori scris și care stă ceasuri în șir
sucindu-și opera și răsucind-o, tot lipind și tot ștergând, e
acestuia oare nu pe drept cuvânt îi vei zice poet, autor de
discursuri sau de legi?

PHAIDROS Așa, de bună seamă.

SOCRATE Ei bine, spune-i acestea toate prietenului tău.

PHAIDROS Iar tu? Tu ce-ai să faci? Căci nu se cade să-l uităm nici pe al tău.

SOCRATE La cine te gândeşti?

PHAIDROS La Isocrate cel frumos. Lui ce ai să-i vesteşti? Despre el ce o să spunem?

SOCRATE Isocrate[99] este încă tânăr, Phaidros. Totuşi
279 a am de gând să-ţi spun ce cred eu despre viitorul lui.

PHAIDROS Adică?

SOCRATE Mie mi se pare că înzestrările lui naturale îl pun deasupra elocinţei lui Lysias şi, în plus, că este moralmente cu mai multă nobleţe echilibrat. Astfel că n-ar fi deloc de mirare ca, înaintând în vârstă, să-i întreacă, în chiar genul de discursuri pe care îl practică acum, pe toţi cei care s-au ocupat vreodată de asemenea lucruri, să-i întreacă mai mult decât dacă ar fi nişte copii; ba mai mult, nu este exclus ca, dacă ce face el acuma va înceta să-l mulţumească, un mai divin avânt să îl îndemne spre lucruri mai înalte. Căci, prin
b însăşi firea lui, în cugetul acestui om se află o anume formă de filozofie. Iată, aşadar, ce cuvânt îi trimit eu lui Isocrate, ca unui tânăr de mine iubit, în numele acestor zeităţi de aici. Iar tu, lui Lysias, cu acelaşi suflet, cele spuse mai demult.

PHAIDROS Aşa voi face. Şi-acum, că s-a mai potolit dogoarea, hai să mergem.

SOCRATE Da, dar oare nu s-ar cuveni să înălţăm întâi o rugă zeităţilor acestui loc?

PHAIDROS Fireşte că s-ar cuveni.

SOCRATE *Iubite Pan şi voi, zeităţi de aici, câte sunteţi, faceţi*
c *să dobândesc frumuseţea lăuntrică. Iar din afara mea să fie toate prietene celor din mine. Fie, apoi, să-l socotesc pe înţelept bogat. Şi să am parte de o avere nici mai mare, nici mai mică*

decât aceea pe care numai omul cumpătat poate şi să o poarte, şi s-o mâne.

Oare, Phaidros, ar mai fi ceva de cerut? Mie ruga mea îmi este pe măsură.

PHAIDROS Atunci să-i fiu şi eu părtaş, căci toate ale prietenilor sunt obşteşti.

SOCRATE Să mergem.

NOTE

1 A se vedea LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Despre personaje: Phaidros.*

2 Cu acelaşi „încotro“ şi „de unde“, adresat de astă dată lui Socrate, se deschide şi celălalt dialog despre prietenie al lui Platon, *Lysis.* Pentru ponderea pe care o poate căpăta această simplă întrebare convenţională în tradiţia comentatorilor neoplatonicieni, a se vedea debutul *Comentariului* lui Hermeias la *Phaidros* (în Platon, *Opere IV*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983, pp. 551–625).

3 A se vedea LĂMURIRI PRELIMINARE, paragraful *Despre personaje: Lysias.*

4 După cum rezultă şi din pasajele următoare, Phaidros, el însuşi autor de discursuri (vezi 242 b) şi exaltat admirator al lui Lysias, îşi petrecuse întreaga dimineaţă ascultându-l, într-un grup de iubitori ai retoricii, pe faimosul orator, sosit la Atena. Trebuie să înţelegem că prezenţa lui Lysias în Atena avea semnificaţia unui eveniment cultural, la fel ca şi aceea a lui Protagoras, a lui Hippias sau Euthydemos în dialogurile ce le poartă numele. Ceea ce apare însă ca Eveniment pentru majoritate, ca întâmplare mondenă care înfierbântă spiritele împingându-le către admiraţia necondiţionată şi nereflectată („opinia culturală“ a cetăţii), constituie pentru Socrate, de fiecare dată, termenul de opoziţie şi prilejul pentru a-şi propaga şi consolida propriul punct de vedere în luptă deschisă cu marile „curente“ culturale ale epocii, create şi purtate în lumea greacă mai cu seamă de retori şi sofişti. Să ne imaginăm, printr-o analogie ajutătoare, un înţelept al secolului XX, trebuind să-i apere pe tineri, şi Filozofia odată cu ei, de acel

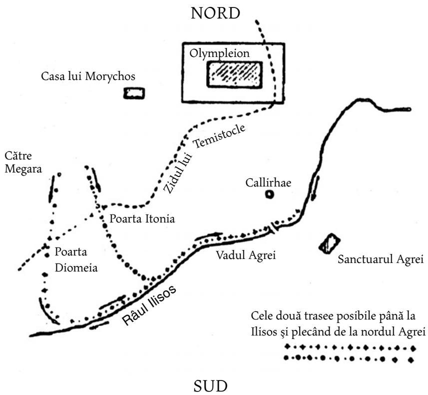
furor al structuralismului, panlingvismului, epistemologiei sau panlogisticii contemporane.

Deci şi de astă dată, entuziasmul manifest („la Lysias, am stat jos de azi-dimineaţă ore întregi nemişcat") al câte unui partener de discuţie pentru o celebritate a zilei, îl stârneşte pe Socrate şi face să se declanşeze dialogul. Faptul că Phaidros trebuie convins să renunţe la calea pe care el se află acum, la începutul dialogului, nu reprezintă pentru Socrate o simplă probă de persuasiune şi de victorie secretă câştigată în faţa lui Lysias, ci cazul particular al unei înfruntări mai vaste: între *filozofie* şi *retorică*, între gândirea responsabilă şi meşteşugul vorbirii lipsite de criterii morale.

5 Personaj secundar din această „comedie umană" platoniciană; numele lui Phaidros este mereu asociat, atât în *Protagoras*, cât şi în *Banchetul* — cu cel al lui Acumenos şi al fiului acestuia, Eryximachos, ambii medici vestiţi, legaţi de mişcarea culturală a epocii: ca prieteni ai lui Phaidros, ei sunt invocaţi laolaltă de către Socrate la 268 a. În *Banchetul*, în şirul discursurilor despre Eros, deschis de Phaidros, Eryximachos va vorbi al treilea (185 e–188 e).

6 Epicrates, gazda reuniunii la care luase parte şi Phaidros, era orator al partidului democratic. Din context rezultă că el era actualul proprietar al „vilei lui Morychos", faimoasă pentru fastul său, şi al cărei nume rămăsese legat de constructor şi de primul său posesor. Întâlnirea lui Socrate cu Phaidros are loc în apropierea casei lui Morychos, pe care Phaidros tocmai o părăsise, pregătindu-se, potrivit reţetelor de igienă ale lui Acumenos, pentru o lungă plimbare în afara zidurilor Atenei. Cei doi se întâlnesc *în* cetate, dar în apropierea zidurilor, pentru că templul lui Zeus Olimpianul, pe care Phaidros i-l indică lui Socrate drept reper, arătându-i-l cu mâna, se înălţa chiar pe hotarul estic al Atenei. Pentru detalii topografice privind scena întâlnirii şi itinerariul urmat de cei doi, a se vedea schija reprodusă după ROBIN, 1970, XI.

7 Reminiscenţă din Pindar, *Istmice*, I, 2.



8 Pentru motivul „Socrate ca expert în chestiuni de iubire (*ta erotika*)", a se vedea *Lysis*, 204 b–c („Hippothales, fiu al lui Hieronymos, n-ai decât să nu-mi spui dacă iubeşti pe cineva sau nu. Căci îmi dau singur seama nu numai că iubeşti, dar şi că, în privința iubirii, ai ajuns departe. Altminteri sunt netrebnic şi nepriceput, dar zeul mi-a dat harul să cunosc imediat pe cel care iubeşte şi pe cel iubit"). Despre acest „har venit de la zeu" (*touto... ek theou dedotai*), de la zeul Eros însuşi, va fi vorba şi în *Phaidros*, 257 a: „arta (sau ştiința) de tine dăruită" (*ten erotiken moi technen hen edokas*). În sfârşit, motivul reapare din plin în *Banchetul*, 177 d („Nimeni, Eryximachos, nu va vota împotriva ta, zise Socrate. În nici un caz nu m-aş împotrivi, ca unul ce declar din capul locului că nu cunosc nimic mai bine decât arta de a iubi" — *ouden phemi allo epistasthai e ta erotika*) sau la 198 d („priceput în materie de iubire" — *deinos ta erotika*).

9 Este clar că discursul lui Lysias era un *logos paradoxal*, care îşi propunea în primul rând să desfăşoare un tip de abilitate, de *virtuozitate retorică:* dificultatea maximă era să dezvolți o temă care mergea împotriva bunului-simț, împotriva habitudinilor curente. Retorica nu avea deci scrupule: la limită, ea devenea un exercițiu în sine, total neatent la conținutul

şi consecinţele morale ale demonstraţiei — singura care prezenta aici interes. Mergând pe această cale, retorica întâlnea în mod fatal sofistica. Tocmai acest fapt va stârni reacţia lui Socrate: retorica atingea, cu graţie iresponsabilă, obiecte despre care nu poţi şi nu trebuie să vorbeşti *oricum*; un asemenea obiect „sacru" era şi iubirea. *Phaidros* este un dialog despre iubire numai în măsura în care aceasta, atinsă de atitudinea nediferenţiată a retoricii, trebuia sustrasă practicii ei negative, de aceea *Phaidros* nu este în fond un dialog despre iubire, ci despre cum trebuie şi cum nu trebuie să se vorbească despre subiectele grave, *de pildă* despre iubire.

10 Socrate nu ar pomeni de o eventuală excursie până la Megara, dacă întâlnirea lui cu Phaidros nu ar fi avut loc în apropierea unei ieşiri din cetate care să deschidă drumul spre Megara. Această poartă, apropiată şi de templul lui Zeus şi care, în acelaşi timp, deschizându-se înspre sud, către Megara, trimitea către râul Ilisos, pe cursul căruia vor merge cei doi, era poarta Diomeia. Drumul, până la Megara, pe care medicul Herodicos (vezi şi *Prt.*, 316 e şi *R.*, III, 406 a), partizan al exerciţiilor fizice intensive, îl recomanda pacienţilor săi, era de cca 30 de km. Herodicos din Selymbria era batjocorit de confraţi pentru metodele sale de tratament, atât de epuizante încât adesea se soldau cu moartea pacientului (v. RITTER, 1922, 113).

11 Vezi nota anterioară.

12 *ne ton kuna*, „pe Câine!", formulă de jurământ care reapare şi în *Apologie* (22 a), de asemenea în *Gorgias* (482 b), sub forma detaliată „pe Câine, zeu al egiptenilor". Formule asemănătoare apar şi în Aristofan (*Păsările*, 521, sau *Viespile*, 82). Într-o scholie aristofanică se pomeneşte, în legătură cu acest tip de jurăminte, de regele şi nomotetul cretan Rhadamanthys, care evita să invoce numele zeilor în contexte nesemnificative, preferând să jure pe un animal sau pe o pasăre. În limbile moderne se întâlnesc de asemenea, în jurăminte sau blesteme, formule de evitare ale numelor supreme (de pildă germanele *Donnerwetter* sau *potz!*).

13 *de to nosounti peri logon akoen.* — Afirmația lui Socrate trebuie înțeleasă ironic. Din dialoguri ca *Protagoras, Gorgias, Hippias Maior, Euthydemos* şi altele rezultă limpede că Socrate vedea în vorbirile extinse de tip discursiv un apanaj al sofisticii, iar în retorică o disciplină de tip sofistic, lipsită de virtuțile heuristice ale dialogului dialectic. Opoziția între *monologul discursiv* şi *dialogul dialectic*, deci între vorbirea excesivă a unui singur vorbitor care obținea persuasiunea stârnind reacții de tip afectiv şi vorbirea alternată şi concisă a două personaje angajate pe calea unică a căutării unui adevăr impersonal de tip rațional, este de fapt opoziția între retorică şi dialectica filozofică de proveniență socratică. Pentru decodarea sensului ironic al replicii de mai sus, a se vedea Mx., 234 c–235 d („Mereu îți bați joc de retori, Socrate!"); de asemenea şi N. Ş. Tanaşoca, *Note* la *Menexenos* (notele 11 şi 13), în vol. II al ediției româneşti, pp. 317 şi 318; FRIEDLÄNDER, 1964, II, 204–205 şi 1975, III, 203; Y. Brès, *La psychologie de Platon*, Paris, 1968, p. 252. Pentru „alergia" socratică față de vorbirile extinse, a se vedea *Prt.*, 334 c–d: „O! Protagoras, întâmplarea face că eu sunt cam uituc; dacă cineva îmi vorbeşte prea mult uit despre ce era vorba. Aşadar, după cum, dacă din întâmplare aş fi avut auzul slab, ca să stai de vorbă cu mine, ai fi socotit că trebuie să-mi vorbeşti mai tare decât celorlalți, tot aşa şi acum, de vreme ce ai de-a face cu unul care e uituc, mai taie din lungimea răspunsurilor şi fă-le mai scurte dacă vrei să te pot urmări" (trad. Şerban Mironescu). Apoi: „Eu unul nu fac față la cuvântări lungi, deşi aş dori-o" (335 c). De asemenea în *Grg.*, 449 b: „În acest caz vrei, Gorgias, să ne continuăm ca până acum dialogul, întrebând şi răspunzând, şi să amânăm pentru altădată discursurile de mărimea celui început de Polos?" (trad. Alexandru Cizek).

14 *hoti hexoi ton synkorybantionta* — *synkorybantiao*, „a uita de tine prins de un furor colectiv", „a fi cuprins de un extaz de tip corybantic"; corybanții, preoți ai zeiței Cybele, erau cuprinşi de forme de extaz extrem, trădând o formă de pasiune

maximă, asemănătoare, spune Socrate, cu aceea de care dă dovadă Phaidros când e vorba de discursuri şi retorică.

15 „Ca scenă a dialogului platonician *Phaidros*, râul Ilisos este, într-un sens, mai important decât fluviul Mississippi“, afirmă G. L. Dickinson, în *Plato and his dialogues*, 1932, 12 (*apud* FRIEDLÄNDER, 1975, III, 466).

16 Vezi şi Constantin Noica, *Eminescu sau gânduri despre omul deplin al culturii româneşti*, Bucureşti, 1975, p. 8: „Desculţii — uneori la propriu, ca în cazul folclorului şi al câtorva mari figuri din trecut, dar de cele mai multe ori la figurat — sunt dintre cei care fac cultura mare. Ceilalţi, «bineîmbrăcaţii», o pun doar în ordine. Primii sunt cu adevărat cei liberi, cei detaşaţi şi cei care au acces la o lume răsturnată (sau *altfel* aşezată, mai bine), aşa cum aici în dialog, sub insolaţia spiritului — sub «însorirea» lui, ar fi spus Eminescu, folosind un termen pe care îl încerca în manuscrise — anticii aceia se străduiau să vadă lumea ca o «nelume» a Ideilor“.

17 Oreithyia era fiica legendarului rege Erechtheus, erou atic; a fost răpită de Boreas, vântul nordic, şi dusă în Tracia (vezi Pausanias, V, 19, 1). Pharmaceia, despre care e vorba mai jos, la 229 c, însoţitoarea Oreithyiei, era nimfa unui izvor cu virtuţi curative din preajma râului Ilisos.

18 Lungimea unui *stadion* atic era de 178 m.

19 RITTER (1932, 114) vorbeşte de numele sub care era desemnată Artemis în ipostază de mare vânător. În schimb, ROBIN (1970, XII) afirmă: „Cât priveşte sanctuarul despre care e vorba aici, el nu e defel închinat zeiţei Artemis *Agrotéra sau Agraïa*; e vorba de un sanctuar închinat Demetrei, un *Metroon* pe care îl poseda «dema», districtul atic Agra şi care, în secolul trecut, mai putea fi încă văzut pe pantele stâncoase care străjuiau râul“.

20 *hoi sophoi*, „cărturarii“, „înţelepţii“ — se poate presupune că Platon i-a avut aici în vedere pe cei care au întreprins *explicarea raţionalistă* a miturilor, în care caz poate fi vorba deopotrivă de Anaxagoras, Empedocle sau Democrit. Empedocle, de pildă, oferă o sursă ontologică de decodare a fabu-

losului mitic atunci când presupune existența unei perioade biologice tatonante, în care membre corporale izolate își încercau viabilitatea reunindu-se în diferite formațiuni corporale. Formațiunile nerezistente (oameni cu capete de boi etc.) n-ar fi altele decât ființele fabuloase care au precedat tabloul zoologic constituit prin „selecție naturală".

Însă din întregul pasaj rezultă că Platon îi are în vedere nu pe specialiștii demitificării, ci pe aceia preocupați exclusiv de căutarea sensurilor ascunse ale miturilor. De aceea, HACKFORTH (1972, 26) dă acestui pasaj o adresă directă: Platon atacă aici *en passant* „școala alegorică a interpretării poetice": „Atitudinea lui Platon față de «alegoriști» este pe larg discutată de prof. J. Tate în «Classical Quaterly», XXIII (1929) și XXIV (1930). El arată că nu există nici un motiv pentru a crede că Platon nega pur și simplu «sensurile ascunse»; însă deoarece o diversitate de asemenea semnificații era posibilă în fiecare caz în parte și deoarece nu era cu putință găsirea unui principiu care să permită opțiunea între o semnificație sau alta, a te osteni să găsești cu orice preț asemenea semnificații reprezenta o operație nerentabilă." Iar dacă această activitate care nu ducea nicăieri era pusă în balanță cu aceea a cunoașterii de sine (229 e), ea își dovedea cu atât mai mult, ca formă de cunoaștere neangajată, inconsistența.

În sfârșit, ne putem întreba, în legătură cu acest pasaj, dacă Platon nu a dorit să sugereze cititorului însuși o anumită atitudine, pregătindu-l pentru întâlnirea cu miturile, care articulează în continuare marile părți ale dialogului.

21 *ouk an atopos eien* — „nu aș fi (omul) straniu/extravagant/incomod/ieșit din comun (care sunt)". Pentru *atopia* socratică — imposibilitatea de a rândui personalitatea lui Socrate în categoriile umane obișnuite — a se vedea cuvântarea lui Alcibiade din *Banchetul* (221 d și urm.). *Atopos* este deci, în sens propriu, „cel care nu-și află locul" în sfera obișnuitului, a știutului, a uzualului.

22 Personificare a forței distrugătoare care însoțește furtuna și focul, Typhon este imaginat (Pi., *O.,* 4,8 și Aristofan, *Norii*,

336) ca un monstru cu o sută de capete sau ca un soi de balaur care scuipă flăcări (Eschil, *Cei şapte...*, 476 şi urm.; v. şi Hesiod, *Th.*, 820 şi urm.). Platon leagă numele lui Typhon de verbul *typho*, „a scoate fum“ şi de substantivul *typhos*, „abur care urcă la creier“, „fumuri de mărire“, „vanitate“. Sensul fragmentului e clar: propunându-şi să se cunoască pe sine, Socrate nu face figură de orgolios, asemenea lui Typhon, nu este deci atins de fumul măririi. Având în comun cu natura divină facultatea cunoaşterii, el o foloseşte pentru a-şi afla puţinătatea, dovedindu-se astfel modest, neatins de fumul măririi: *atyphos.*

23 *agnos, vitex agnus castus,* „mielărea“: un arbust cu flori violete sau albe, care creşte mai ales pe ţărmul Mediteranei. Numele său latin trădează credinţa în puterea de a ocroti castitatea: la sărbătorile Demetrei, femeile acopereau străzile cu ramuri de mielărea.

24 De fapt este vorba de figurine din lut ars (statuete votive) închinate nimfelor şi de statui din marmură înfăţişându-l pe Acheloos, zeul apelor curgătoare. Să observăm că decorului uman din celelalte dialoguri (prieteni, discipoli, admiratori ai partenerilor de discuţii etc.) i se substituie aici prezenţa divinităţilor locului, aceste *mutae personae*, menite, alături de cadrul natural, să ofere fundalul firesc pentru marele delir socratic din cel de-al doilea discurs.

25 Cum trebuie să înţelegem această neaşteptată vibraţie a citadinului Socrate în faţa naturii? Ce sens are această permeabilitate a eului socratic raţional faţă de influenţa unui termen exterior, capabil să-l conducă pe Socrate către o stare de „posesie“ (*enthousiasmos*), deci dincolo de tradiţionala sa stăpânire de sine? De ce devine natura cadrul necesar de desfăşurare al acestui dialog şi de ce, pentru o dată, Socrate nu mai este aşezat de către Platon în decorul pieţei ateniene, al palestrei sau în casa unui iubitor al filozofiei? Iată explicaţia lui HACKFORTH (1972, 14): „Alegând un cadru natural descris cu atâta fineţe, atât de diferit de agitaţia urbană prezentă în majoritatea dialogurilor...“, Platon „a dorit ca marele dis-

curs al lui Socrate să apară mai puțin surprinzător în momentul când el va fi rostit. Căci exaltarea «nebuniei divine» peste limitele prudenței raționale, precum şi întregul aparat al acelui *mythikos hymnos* pot fi cu greu puse în seama lui Socrate aşa cum ne apare el din dialogurile «socratice»".
Socrate trebuie deci „să se piardă" mai întâi în fața naturii, pentru a se putea pierde apoi încă o dată, mai adevărat, în desmărginirea eros-ului. Sentimentul naturii este astfel doar tonul pregătitor al acelei „melodii dionisiace" care se face auzită în discursul despre iubire, în această superioară pierdere de sine ca împlinire în spirit.

26 Textual: *out'eis ten hyperorian apodemeis* — „nu călătoreşti trecând dincolo de hotar". Cu excepția expedițiilor militare (Potideea, Delion, Amphipolis), când părăseşte Atena constrâns de o îndatorire civică, Socrate — ni se spune în *Criton* (52 b) — a mai ieşit din cetate o singură dată, pentru a asista la jocurile Isthmice. Este firesc ca această situație să-i apară lui Phaidros în cel mai înalt grad ciudată (*atopotatos tis phainei*), de vreme ce grecii realizaseră un firesc echilibru între *apodemia* şi *epidemia*, între „părăsirea patriei" şi „revenirea în patrie". Ciudățenia lui Socrate, *atopia* sa, se manifesta deci, printre altele, şi printr-o hipertrofie a „instinctului epidemic", al gustului său pentru „rezidența în cetate", dar care, în fond, nu era decât un *analogon* geografic al „rezidenței în spirit", deci al unei epidemii de ordin filozofic, care exalta eticul şi existențialul, renunțând la apodemia presocratică, la evaziunea în ontologic şi cosmologic.

27 Vezi *Comentariul* lui Hermeias, cap. 33 (în Platon, *Opere* IV, pp. 582–583).

28 *to rhetoriko mono*; „nur auf das Rednerische", traduce Schleiermacher; Ritter: „nur auf die rednerische Form"; Hackforth: „I was only attending to it as a piece of rhetoric".

29 Comentariul lui HACKFORTH (1972, 36) la acest pasaj: „Cititorul familiarizat cu autodeprecierea socratică (*eironeia*) va înțelege de îndată că invocarea lui Anacreon, a poetei Sappho sau a cine ştie cărui prozator drept sursă a inspirației lui

Socrate nu trebuie luată în serios. Când Socrate afirmă că a uitat pur şi simplu sursa exactă a inspiraţiei sale (235 d), până şi Phaidros pare să nu-i dea crezare.

Dar s-ar putea ca în spatele vorbelor lui Socrate să se ascundă ceva mai mult: poate că în felul acesta suntem pregătiţi pentru un moment ulterior, când Socrate va recunoaşte în mod deschis sursa divină a inspiraţiei sale, referindu-se la «divinităţile locului» (262 d), la «Pan şi la toţi ceilalţi zei aici de faţă» (279 b)... Însă cititorul îşi poate da încă de pe acum seama că Socrate are să îi ofere ceva mai mult decât un discurs «raţionalist» despre iubire."

30 Privitor la legământul pe care arhonţii urmau să-l facă odată cu preluarea funcţiei, a se vedea Aristotel, *Constituţia statului atenian*, cap. 55, 5: „ei jurau să-şi îndeplinească funcţia cinstit şi potrivit legilor, fără să accepte vreun dar pentru exercitarea atribuţiilor lor; iar dacă ar fi făcut-o, să ofere cetăţii o statuie de aur".

31 Textual: „eşti cu adevărat de aur"; este limpede că Socrate are în vedere cele spuse de Phaidros privitor la închinarea unei statui de aur, dar, în acelaşi timp, numele lui Phaidros, care înseamnă „cel ce străluceşte", este pus în legătură — supremă curtoazie din partea lui Socrate — cu strălucirea aurului.

32 Cypselos, ajuns în anul 657 tiran al Corintului, peste care a domnit timp de treizeci de ani, a înălţat la Olimpia un edificiu pentru depozitarea ofrandelor închinate lui Zeus; printre acestea se afla şi o uriaşă statuie a zeului, bătută în aur, închinată de către urmaşii tiranului — Cypselizii — lui Zeus.

33 Textual: *eis tas homoias labas.* Pentru sensul exact al expresiei, vezi *Comentariul* lui Hermeias, cap. 45 (*ed. cit.*, pp. 590–591).

34 Vezi 228 b–c.

35 *philologos.*

36 Gestul acesta pare să-i fie adresat lui Phaidros, care ar urma să constate cu cât mai prejos stă discursul lui Socrate faţă de cel al lui Lysias. În realitate, după cum rezultă de la 243 b, Socrate nu se ruşinează gândindu-se la inferioritatea artistică a discursului său, ci la conţinutul său, la faptul că, acceptând să dezvolte teza lui Lysias, el va păcătui faţă de zeul Eros.

37 Joc etimologic, sugerând legătura între *ligys* („cu voce limpede“, „cu glas cristalin“) şi „liguri“, popor vestit prin darurile sale muzicale. Potrivit lui Platon, ligurii ar fi, deci, în chip propriu, „poporul celor cu vocea limpede, melodioasă“.

38 Din nou, Platon încearcă aici o conexiune etimologică (fictivă), extrem de greu de redat în traducere: *eros* („iubire“) este asociat cu *rhome* („tărie“, „forță“), ca şi cum *eros* ar participa la semantismul radicalului *rho* din *rhome.* Jocul acesta este extins şi prin prezența cognatelor *erromenos* şi *rhostheisa* (de la *rhonnymi*, „a întări“, iar la pasiv „a fi puternic“, „viguros“).

39 *emauto theion pathos peponthenai* — acest acuzativ intern (*pathos peponthenai*) nu poate fi redat în traducere; ideea însă e clară: „am căzut pradă unui *pathos* divin“, „suport o stare zeiască“, „mă aflu sub o înrâurire divină“. Robin traduce: „...d'étre dans un état qui tient du divin“; Hackforth: „... that I am divinely inspired“; Ritter: „...dass ich göttliche Einwirkung erfahren habe“. Vezi de asemenea *Comentariul* la Hermeias, cap. 52 (*ed. cit.*, pp. 598–601).

40 *nympholeptos*; cuvântul accentuează în continuare *starea de posesiune* în care se află Socrate („răpit“, „posedat de nimfe“). Tonul ditirambilor, deci al unui cânt bahic, este direct legat de acest „delir nympholeptic“.

41 Textual: *ostrakou metapesontos*, „cochilia căzând pe partea cealaltă“. Vezi *Comentariul* lui Hermeias, cap. 57 (*ed. cit.*, pp. 604–605).

42 Un vers epic, în speță un hexametru dactilic, este, în textul original, propoziția cu care se încheie discursul lui Socrate („Îndrăgostitul îl îndrăgeşte pe iubit, aşa cum lupul îndrăgeşte oaia“). Ditirambul, la origini un cânt de slavă închinat lui Dionysos (aşa cum paianul, lui Apollon), reprezenta, în vremea lui Platon, o structură literară de tipul baladei, caracterizată printr-un ton înalt şi printr-un vocabular şi o topică ce o distingeau de răceala prozei. Ditirambul se mişcă însă în ritmuri libere, care nu sunt legate de simplitatea sau rigoarea unei scheme.

43 Este vorba de tânărul theban, prieten al lui Cebes, care discută cu Socrate în *Phaidon*.

44 *to daimonion semeion*; despre acest „semn daimonic“, acea „voce interioară“ a cărei valoare este, pentru Socrate, inhibitivă, Platon mai vorbeşte şi în *Ap.*, 31 d, 40 b; *Euthpr.*, 3 b; *R.*, 496 c; *Tht.*, 151 a; *Euthd.*, 272 e. Vezi de asemenea Xenofon, *Memorabilia*, c. IV, VIII, 1. HACKFORTH (1972, 54) observă că în acest context „semnul“ este doar formal inhibitiv: „el îi interzice lui Socrate să plece înainte de a-şi ispăşi greşeala, dar în fapt el îl îndeamnă tocmai către o asemenea ispăşire“. ROBIN (1970, XXXIV) susține că apariția „semnului daimonic“ are o semnificație adâncă în scenariul dialogului: „*Admoniția* daimonică este cea care îi permite lui Socrate să devină pe deplin conştient de păcatul său. Este greu, prin urmare, să nu vezi aici un moment-cheie în dezvoltarea dialogului: unei inspirații izvorâte de jos i se substituie de acum o alta, care vine de sus“. Dar, după cum observă HACKFORTH (*loc. cit.*), dacă Pan, nimfele şi celelalte zeități ale locului ar constitui sursa inspirației inferioare, care s-ar opune celei superior-daimonice, atunci nu se mai poate înțelege de ce Platon le menționează din nou la 263 d şi de ce apoi le adresează, tocmai lor, rugăciunea finală (279 b).

45 Textual: *eimi mantis,* „sunt o persoană înzestrată cu darul divinației“, „capabil să descopăr sensurile ascunse“; câteva rânduri mai jos se spune că sufletul însuşi posedă *mantikon ti*, o anume capacitate divinatorie. Cât priveşte „arta divinației“ ca atare, *he mantike techne*, ea presupune deținerea unei clarviziuni dobândite în urma comunicării, directe sau mijlocite, dintre oameni şi zei. În *De divinatione*, I, 11, Cicero vorbeşte în chip sistematic despre aceste două tipuri de comunicare. Primul presupune persoane mediumnice, posedate de un zeu, în general de Apollon, şi care sunt privite drept mesageri nemijlociți ai divinității. Ele sunt *prophetai*, oameni capabili să „pre-zică“ (*prophemi*) cursul evenimentelor ca urmare a informației primite de la zeu. O variantă a acestui tip de comunicare este *divinatio per somnum*, în care zeul

pre-vesteşte un eveniment prin intermediul visului (*oneiros*). Al doilea tip de comunicare este mijlocit — divinitatea vorbeşte prin intermediul unor fenomene naturale — şi este mai puțin idiosincretic, deoarece, în loc de a apărea ca o favoare divină mai mult sau mai puțin întâmplătoare, el poate fi învățat. În funcție de tipul fenomenului natural care stă la baza divinației, se pot distinge următoarele forme: *augurală* (bazată pe zborul sau cântecul păsărilor), *haruspicială* (pe examinarea măruntaielor unor animale sacrificate), *chiromantică* (pe studierea fiziognomiei palmei), *cleromantică* (pe „voia sorții", pe „tragerea la sorți"); în sfârşit, în Evul Mediu avea mare trecere alegerea întâmplătoare a unui pasaj dintr-un autor favorit (faimoasele *sortes Vergilianae* şi *sortes Biblicae*; vezi, de pildă, faimosul episod al conversiunii augustiniene din *Confesiuni*, VIII, 12).

46 Ibycos din Rhegion, contemporan cu Anacreon (mijl. sec. VI a. Chr.), a dus viața unui cântăreț peregrin. Legenda morții sale i-a prilejuit lui Schiller celebra poezie *Die Kraniche des Ibykus* („Cocorii lui Ibycos"). Influențat de Sappho şi Stesichoros. Vorbele citate de Platon în Bergk, fr. 51.

47 Cum trebuie înțeles pasajul acesta prin raport cu cel din *Banchetul*, 202 d–e, în care Socrate afirmă, prin gura Diotimei, că Eros nu este zeu, ci „un mare daimon" (*daimon megas*), „intermediar între zeu şi muritor" (*metaxy theou te kai thnetou*), şi de aceea mediator şi mesager între cei doi. (Rolul lui este de „a tălmăci şi a împărtăşi zeilor ceea ce vine de la oameni şi oamenilor ceea ce vine de la zei"). În schimb aici, în *Phaidros*, se spune limpede că Eros este *theos e ti theion*, „zeu sau din stirpea zeilor". De ce, se întreabă HACKFORTH (1972, 55), „şi-a expus Platon concepția despre Eros din două puncte de vedere diferite? De ce el începe (...) în *Banchetul*, prin a nega faptul că Eros este zeu? Deoarece, cred eu, el simte că faptul de a-l numi zeu înseamnă a ascunde tocmai ceea ce vrea el să scoată în evidență, în speță că «îndrăgostirea» este în esență efortul sufletului de a împlini o lipsă: a ajunge în posesia veşnică a binelui şi frumosului. Natura «daimonică»

sau intermediară a lui Eros este pur şi simplu modalitatea mitică a exprimării faptului că a iubi înseamnă a face un progres de la lipsă la împlinire, de la mizerie la fericire, de la ignoranță la cunoaştere şi înțelepciune.

În *Phaidros*, totuşi, Platon nu porneşte de la concepția unui progres — deşi această concepție este din plin prezentă în partea finală a celui de-al doilea discurs al lui Socrate — ci (...) de la aceea a *posedării*, de la nebunia divină de care este cuprins îndrăgostitul. Aşa stând lucrurile, el este obligat să postuleze o zeitate distinctă ca sursă a acestei nebunii. Iată de ce, în chip firesc, el îl face aici pe Socrate să accepte credința comună că Eros este *theos e ti theion.*

Discrepanța existentă între cele două dialoguri poate fi apoi datorată, de bună seamă, faptului că, intenționând să scoată în evidență două aspecte complementare (şi nu contradictorii) ale iubirii, lui Platon, i s-a părut firesc să folosească două personificări diferite ale acesteia — «daimon»-ul, cu funcția sa de intermediar, şi zeul, care îşi investeşte adoratorul cu forța sa supra-umană şi supra-rațională."

48 Stesichoros (aprox. 640–550), unul dintre cei mai de seamă lirici elini, era originar din micul oraş sicilian Matauros, însă deoarece şi-a petrecut majoritatea vieții în Himera, era supranumit „Himeraicul" (vezi mai jos). A fost unul dintre cei mai productivi creatori lirici elini: cei vechi cunoşteau douăzeci şi şase de cărți din opera lui, din care nu s-au păstrat însă decât infime fragmente. Excela în balade eroice recitate cu acompaniament de liră (Quintilian, X, 1, 62: *epici carminis onera lyra sustinuit*). În poemul său *Distrugerea Troiei,* Stesichoros o numise pe Elena „femeia cu doi, cu trei bărbați, nevrednica soție"; faimoasa eroină primise dreptul de a-i pedepsi pe cei care, asemeni lui Homer sau Stesichoros, vorbeau în felul acesta despre ea. Însă Stesichoros, comentează ROBIN (1970, 29, n. 1), „fiind un poet liric, deci un «muzician» — şi filozoful nu este oare, pentru Platon, supremul muzician (*Phaidon*, 61 a)? — înțelese că a păcătuit şi înțelese, deopotrivă, în ce-i consta păcatul. De unde retractația (*Palinodia*) sa: nu

Elena, ci fantoma ei îl urmase pe Paris la Troia (v. *R.*, IX, 586 c). Pentru a oferi zeului pe care l-a ofensat *palinodia* sa, de astă dată preventivă, Socrate va fi penitentul care îşi proclamă în mod deschis greşeala; dar dacă n-ar fi simţit-o deja, şi-ar fi acoperit el capul înaintea primului său discurs (237 a)? Însă adevăratul vinovat, dacă nu e Lysias (257 a–b), atunci este Phaidros, cel care l-a vrăjit atrăgându-l în delirul bahic (234 d; 244 a).“

49 Pentru semnificaţia nebuniei (*mania*) în cultura greacă în general şi în opera lui Platon (cu precădere în *Phaidros*) în special, vezi cap. III (*Binefacerile nebuniei*) din lucrarea lui Dodds, *The Greeks and the irrational,* Berkeley–Los Angeles–London, 1973 (1951[1]), pp. 64–101. De asemenea HACKFORTH (1972, pp. 58–62).

50 Privitor la Pythia delfică şi la „nebunia“ sa (*mania*) a se vedea P. Amandry, *La mantique apollinienne*, Paris, 1950, pp. 20 şi 42; M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris, 1955, p. 47 şi urm.; E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, p. 87.

51 Privitor la oracolul de la Dodona, a se vedea R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961, p. 27; H. W. Parke, *The oracles of Zeus*, Oxford, 1967, p. 81.

52 Numele de *Sibylla* este consemnat mai întâi de Heracleitos, Euripide, Aristofan şi Platon. La toţi aceştia, cuvântul este folosit doar la singular şi reprezintă numele dat personajului feminin care rostea adevărul, cuprins fiind de flacăra divină. Heracleitos Ponticos este primul care vorbeşte de mai multe Sibylle. Cu timpul, numărul acestora creşte, astfel încât Varro (în Lact., *Inst.*, I, 6) enumera zece. Cea mai veche Sibyllă pare să fi fost din Erythreia şi, potrivit lui Pausanias, ea a trăit înaintea războiului troian, prezicând soarta Elenei şi căderea Troiei (cf. Christ–Schmid, *Griechische Lit.–Gesch.,* II[5], 464; *apud* RITTER, 1922, 121). Pentru o reprezentare „clasică“ a acestui personaj vezi şi Vergiliu, *Eneida*, VI, 45 şi urm. (întâlnirea lui Eneas cu Sibylla din Cumae).

53 Vezi şi *Democrit* (Diels, B 18): „Însă ceea ce un poet scrie cu extaz şi cu suflu divin *(met'enthousiasmou kai hierou pneamatos)*

este în chip sigur frumos“, Cicero, *De Orat.* II, 46, 194: *saepe enim audivi poetam bonum neminem (id quod a Democrito et Platone in scriptis relictum esse dicunt) sine inflammatione animorum existere posse et sine quodam adflatu quasi furoris*; şi *De Divin.*, I, 37, 80 : *negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato.* De asemenea, la Horaţiu (*Ars poet.*, 295), deosebirea dintre *ingenium* şi *ars. Phaidros* nu este primul loc în care Platon dezvoltă această temă. În *Ion*, Platon vorbeşte despre un lanţ (*hormathos*) al inspiraţiei, care descinde din Muză, trecând prin poet şi rapsod pentru a ajunge la auditor. Poetul este „o făptură uşoară, înaripată şi sacră, în stare să creeze ceva doar după ce îl pătrunde harul divin (*entheos*) şi îşi iese din sine (*ekphron*), părăsit de judecată. Cât îşi păstrează judecata, nici un om n-are puterea să creeze poezie sau să dea glas, în vers, unei preziceri“ (534 b; trad. Dan Sluşanschi şi Petru Creţia). Despre rapsod ca interpret este folosită expresia *theia moira*, „har divin“ (536 c), care în *Menon* (99 d şi urm.) este discutată pe larg, atât ca sursă a adevărurilor rostite de proroc şi poet, cât şi a succeselor pe care le obţin oamenii de stat. În ambele dialoguri, aspectul negativ al noţiunii de *enthousiasmos* sau de *theia mania*, cum e numită în *Phaidros*, se datorează faptului că orice urmă de cunoaştere (*episteme*) este exclusă de aici. La fel, în *Apologia lui Socrate* (22 b–c), Socrate afirmă că poeţii „nu din înţelepciune (*ou sophia*) fac ceea ce fac, ci printr-o înzestrare firească şi sub puterea inspiraţiei (*enthousiazontes*), întocmai ca profeţii şi tâlcuitorii de oracole“. Numai în *Phaidros mania* proprie poetului, în ciuda faptului că nu este însoţită de cunoaştere, devine obiectul unei laude necondiţionate. „Aşa ceva, observă WILAMOWTZ (1920, I, 459), nu afirmase el niciodată până acum; şi nici nu o va mai face vreodată, pentru că niciodată nu va mai simţi astfel.“ Pentru explicarea contrastului care se creează între acest pasaj din *Phaidros* şi faimoasa critică adusă poeziei în *Republica*, X, 607 şi urm., vezi HACKFORTH, 1972, 61–2.

54 *deinoi; starke Geister*, au tradus Stallbaum şi Ritter, iar Robin, urmându-i, *les esprits forts.* În alte traduceri germane (Schleier-

macher, Lehrs) apar variantele *den Vernünftlern, für die Überklugen*; Hackforth traduce *our proof will prevale with the wise, though not with the learned.* — Cât priveşte categoria desemnată în mod ironic prin *deinoi*, RITTER (1922, 121) este de părere că aici sunt vizaţi nu sofiştii („eristicii", spune Hermeias), ci materialiştii, în speţă Democrit, care de altfel şi este numit de Platon, în *Philebos* (29 a) *aner deinos.* În acelaşi sens comentează locul acesta şi HACKFORTH (1972, 62): „Prin *deinos...* este foarte probabil că Platon îi are în vedere pe toţi cei care aveau concepţii materialiste şi mecaniciste despre univers şi om, deoarece pentru ei regiunea supra-cerească şi viziunea pe care sufletul o dobândeşte privind acolo — în fapt întreaga substanţă a acelui *mythikos hymnos* (265 c) — trebuie să fi fost o nebunie. Prin *sophoi* sunt desemnaţi toţi cei care recunosc o realitate imaterială, cu alte cuvinte platonicienii, alţi câţiva socratici şi pitagoreicii".

55 Editorii nu se pot pune de acord asupra acestui loc al textului. Descoperirea papirului Oxyrhynchus (sec. III. *p. Chr.*) i-a determinat pe parte dintre editori, printre care RITTER (1922, 57) şi ROBIN (1970, 33), să preia lecţiunea *autokineton* („ceea ce se mişcă pe/prin sine însuşi"), faţă de tradiţionalul *aeikineton* („ceea ce se mişcă veşnic", *quod semper movetur*, după cum traduce Cicero în *Tusc.,* I, 23, 53). Întemeierea variantei tradiţionale a fost pe larg discutată de HACKFORTH (1972, 65–8) şi de ROBINSON (1970, 111 şi urm.).

Cât priveşte structura argumentului referitor la nemurirea sufletului, TAYLOR (1971, 305, n. 2) observă: „Ar fi pripit să spunem că felul în care este el introdus dovedeşte faptul că avem de-a face cu o dezvoltare postsocratică a gândirii lui Platon, deoarece în principiu argumentul este al lui Alcmaion din Crotona, care susţine că sufletul este nemuritor de vreme ce el este «asemenea lucrurilor nemuritoare, şi el este asemenea lor prin aceea că se află veşnic în mişcare» (Arist., *de An.*, 405 a 30)." „Originalitatea argumentării lui Platon este subliniată de HACKFORTH (1972, 68) care arată că Platon a luat de la Alcmaion doar premisa demonstraţiei (*to aeikineton*

athanaton), în timp ce distincția extrem de importantă (şi care alcătuieşte miezul argumentării) între ceea ce se mişcă prin sine însuşi şi ceea ce este mişcat de un altul îi aparține lui Platon sau, în orice caz, că Platon a fost primul care „a dat o utilizare filozofică unei distincții evidente pentru simțul comun şi reflectată, după cum observă Socrate (245 e), de vorbirea comună".

56 ROBIN (1970, LXXIX, nota 2) invocă, pentru explicarea acestei imagini, autoritatea lui Ch. Picard care consideră că reprezentarea sufletului sub forma atelajului înaripat şi a vizitiului îşi are originea în imagini de tip plastic ce urcă până în arta minoică de secol XV *a. Chr.* (vezi sarcofagul de la Hagia-Triada, conservat la Atena), păstrându-se încă în secolul VI, pe unele vase din Ciclade, de pildă. „Însă, în fond, comentează Robin, spectacolul vieții de zi cu zi era de ajuns, excepție făcând aripile, pentru a-i sugera lui Platon această reprezentare." Robin respinge ca neîntemeiată supoziția lui NATORP (1903, 72), potrivit căreia tema carului înaripat trimite nemijlocit la debutul poemului lui Parmenide: „Fără îndoială, există aici car, cai, unul sau mai mulți vizitii (versul 24). Însă imaginea este foarte diferită: astfel, la Platon, *synoris* se aplică atelajului *pereche* care trage carul, în timp ce la Parmenide termenul apropiat *synaoros* se aplică poetului însuşi, care se *însoțeşte* cu vizitii nemuritori ce îl conduc". FRIEDLÄNDER (1964, 204–5) explică imaginea platoniciană a sufletului în *Phaidros* prin îmbinarea a două motive: motivul carului şi motivul înaripării. „Primul motiv se întâlneşte, mergând până la amănunte, în India, în *Katha Upanishad*. Acolo, carul este trupul omenesc. Intelectul (*buddhi*) este cel care îl mână. Hățurile bine întinse reprezintă organul gândirii (*manas*). Atelajul greu de strunit reprezintă simțurile. Sufletul adevărat, sinele (Ātman) călătoreşte în acest car. Să-i fi parvenit lui Platon această imagine din Orient? Dacă da, atunci el ar fi adaptat-o teoriei despre suflet din *Republica*. Căci în raport cu imaginea indică, cea platoniciană este deopotrivă simplificată şi diferențiată. Cei doi cai sunt de

tipuri diferite: unul reprezintă «dorința nestăpânită», celălalt reprezintă *thymos*-ul, voința, străduința. Se întâmplă fie ca spiritul să-i strunească pe amândoi deopotrivă, fie ca aceştia să târască spiritul, odată cu carul, în hău.
De oricât de departe i-a parvenit lui Platon imaginea carului, el o face să fie dominată de o a doua: aceea a înaripării. Dar cine este, de fapt, înaripat: caii, carul sau vizitiul? Lucrul nu este clar şi nici nu trebuie să fie clar. Înaripat este întregul. Platon era înconjurat de opere de artă, în care putea vedea atelaje înaripate sau vizitii de car înaripați — Eros sau Nice sau Eos; pot fi de asemenea înaripați atât vizitiul cât şi caii; în sfârşit, aripi pot purta înseşi roțile carului: nu se vedea adesea în imagini acel car înaripat, în care Trioptolemos străbate mulțimea împrăştiind grâu? În mitul lui Platon, înaripare capătă o expresie poetică pentru acelaşi motiv pentru care mai înainte conceptul de automişcare fusese formulat în termeni de filozofia naturii. Un imbold special pentru a da chip acestui motiv imagistic trebuie să-l fi constituit pentru Platon faptul că în demersul misterios al creației poetice erosul înaripat devenea model pentru sufletul (*psyche*) înaripat. Platon însuşi pare să indice acest lucru, atunci când îi pune în gură lui Socrate două versuri privitoare la zeul înaripat al iubirii, versuri pe care le atribuie acelor «poezii secrete aparținând unor Homerizi». Şi acest lucru nu ar reprezenta defel o transpunere întâmplătoare sau neserioasă; prin aceasta devine limpede faptul că sufletul este pe de-a-ntregul suflet numai atunci când este capabil de iubire." — Imaginea atelajului înaripat este reluată şi detaliată de către Platon la 253 c–255 a (vezi şi nota 69).

57 Această imagine pare să reprezinte replica alegorică a tripartiției sufletului, aşa cum o cunoaştem din cartea a IV-a a *Republicii*: vizitiul „traduce" în registrul imaginii latura reflexivă sau calculatoare a sufletului (*logistikon*), iar cei doi cai latura „inimoasă" (*thymoeides*), respectiv pe cea „pofticioasă" (*epithymetikon*). Însă, după cum arată şi HACKFORTH (1972, 72), această latură alegorică nu poate fi împinsă până

la capăt: „Multe lucruri din secțiunea de față și din paginile care urmează nu pot fi traduse, și Platon nici nu a avut intenția ca ele să fie traduse; mitul este, în cea mai mare parte, viziunea unui poet ale cărui imagini nu reprezintă o doctrină deghizată, ci expresia unei intuiții non-raționale: cititorul trebuie de aceea să-și suspende facultatea rațională și critică pe parcursul lecturii, căutând mai degrabă să simtă odată cu poetul și nu să-l «înțeleagă», convertind poezia acestuia în proză."

58 ROBIN (1970, LXXXIII, n. 2): „Cuvântul *hestia* desemnează propriu-zis căminul în preajma căruia este așezat altarul divinității domestice: este casa însăși. Apoi căminul familiei devine una dintre marile divinități olimpice, nepoata lui Uranos și a zeiței Gaia, fiică a lui Cronos și a Rheei, soră a lui Zeus, Poseidon, Hades, Demetra și Hera. Deci, dacă Platon o identifică aici cu pământul înseamnă că el nu are în vedere tradiția mitologică. Însă, ca și în *Timaios*, 40 b, el pare că transpune o metaforă a pitagoreicilor: într-adevăr, nu pământul, ci focul central este cel pe care Philolaos îl numea, ni se spune, «căminul universului», «sălașul lui Zeus», «altarul» etc. (v. *Vorsokr*., cap. 32, A 16 și B 7; cap. 45, B 73). Oricum ar fi, *Cratylos* (401 b) și *Legile* (V, 745 c) ne spun că Hestia este prima divinitate ce trebuie onorată, înaintea lui Zeus și a Athenei." HACKFORTH (1972, 72–4): „Nu trebuie să căutăm aici o doctrină astronomică exprimată alegoric; este adevărat că există un element astral sau astronomic, dar este imposibil să analizezi în cadrul componentelor religioase (sau teologice) și științifice tot ceea ce mitul a sudat laolaltă într-un întreg. Cei doisprezece zei sunt neîndoielnic zeii pe care orice atenian îi cunoștea de pe altarul ridicat în Agora de către Pisistrate cel Tânăr spre sfârșitul secolului VI (Th., VI, 54) și de pe friza estică a Parthenonului (unde Hestia, totuși, a fost înlocuită cu Dionysos). În textul nostru sunt menționați Zeus și Hestia, iar mai încolo (252 c–253 b) sunt pomeniți Ares, Hera și Apollon. Dar cu excepția faptului că se vorbește de plecarea lor la ospăț (247 a; cf. *Iliada*, I, 423), nu se păstrează aici decât

puțin sau nimic din antropomorfismul homeric; zeii mult prea omenești au devenit aștri, sau mai degrabă suflete astrale, împlinindu-și fiecare funcția ce îi revine în cadrul unui univers ordonat, în timp ce călătoresc pe bolta cerească (*diexodoi*, un cuvânt folosit în mod curent pentru orbitele corpurilor cerești). Mitul întreține totuși o confuzie între sufletul în întregul său și partea din sine care îl controlează, astfel încât Zeus este reprezentat ca vizitiu al carului său înaripat.
Elementul astral în religia lui Platon va deveni proeminent în operele sale târzii, *Timaios, Legile* și (...) *Epinomis*; dar el era deja implicat în diverse aluzii ocazionale, precum în *Republica*, 508 a (*ton en ourano theon*) și, la drept vorbind, orice grec socotea corpurile cerești ca divine, cu toate că ele nu figurau în cúlturile oficiale, așa cum *Epinomis* (988 a) susține că ar fi trebuit să fie. Iată de ce semimetamorfoza zeilor lui Homer în suflete astrale este cât se poate de firească. Ce se poate spune despre faptul că Hestia este distinsă de ceilalți unsprezece zei? Sensul ei, aș spune, este pur și simplu de a aduce într-un chip mai viu în fața ochiului minții imaginea cerului plin de stele, care se învârte în jurul unui corp central nemișcat, pământul. Este cu neputință să precizăm cât de timpuriu a ajuns să fie gândită zeița acestui palat ca avându-și reședința în centrul universului sau ca fiind centrul universului; însă orice cititor contemporan al acestui pasaj, chiar dacă avea sau nu vreo idee despre pitagoreism, ar fi surprins deîndată sensul Hestiei, care rămâne singură în palatul zeilor, în timp ce ceilalți își continuă călătoria. (Cea mai veche aluzie literară la «centralitatea» Hestiei se află în imnul homeric *Către Afrodita*, I, 30. Pentru Hestia ca reprezentând pământul, v. Euripide, fr. 944, Nauck.)
S-a admis prea ușor, atât în Antichitate cât și în epoca modernă, că relația Hestiei cu starea de repaos implică în mod necesar o schemă astronomică sau un sistem planetar legat de cifra 11 (sau 12). După părerea mea, lucrul acesta nu este câtuși de puțin necesar: menționarea Hestiei nu are nici o semnificație dincolo de explicația pe care am sugerat-o mai

sus. Singurele două sisteme care, după câte ştiu eu, au fost propuse, sunt, deopotrivă, imposibile.

Primul sistem o identifică pe Hestia nu cu un pământ aflat în centru, ci cu focul central din cosmologia pitagoreică, bine cunoscut nouă de la Aristotel (*Cael.*, 293 a 18 şi urm.) şi atribuit de Stobaios (*Ecl.*, I, 22) şi Aetius lui Philolaos; dar cu mai bine de un secol în urmă, H. Martin (*Études sur le Timée*, I, 114) a arătat că numărul total al corpurilor în acest sistem nu era de unsprezece, ci de zece; de altminteri este improbabil, după cum remarcă H. von Arnim (*Platons Jugenddialoge*, p. 184), că pământul, luna şi soarele (şi, s-ar putea adăuga, contrapământul postulat în acest sistem) ar fi reprezentaţi drept conducători ai mulţimilor de suflete astrale.

Cealaltă concepţie este aceea pe care o indică Robin în nota la 247 a. Această concepţie coboară cel puţin până la comentariul lui Chalcidios (sec. IV *p. Chr.*) la *Timaios*, deşi Robin nu îl menţionează. Cifra 12 reprezintă următoarele elemente: sfera stelelor fixe, cele şapte planete cunoscute (inclusiv soarele şi luna), trei regiuni sau zone — de eter (foc), aer şi apă — şi, în sfârşit, pământul. Cele trei zone intermediare dintre lună şi pământ îşi au originea, desigur, în *Epinomis*, 984 b şi urm., unde nu se pomeneşte totuşi nimic despre *archontes*, de daimoni care le locuiesc, deşi acest lucru este esenţial pentru interpretarea lui Chalcidios.

Acestei teorii (cât şi celei anterioare) i se poate aduce obiecţia fundamentală că planetele din astronomia greacă nu au sateliţi.

Spre deosebire de aceste interpretări planetare, unii comentatori au văzut aici o aluzie la cele douăsprezece semne ale zodiacului, sau mai degrabă la cele douăsprezece zeităţi care le veghează sau locuiesc (Manilius, *Astron.*, II, 434: *noscere tutelas adiectaque numina signis*). E foarte posibil — deşi nu am competenţa să judec acest lucru — că o conexiune între grupe de doisprezece zei (care pot fi întâlnite în multe alte ţări învecinate cu Grecia) şi semnele zodiacale este foarte veche; în orice caz, pare un lucru sigur că faimosul astronom

şi geograf Eudoxos, pe care Platon l-a cunoscut cel puţin pe vremea când a scris *Phaidros* (vezi J. Bidez, *Platon, Eudoxe et l'Orient*, în Bull. Acad. Belgique", XIX) identifica aceste zeităţi cu cei doisprezece olimpieni (...) Sugestia aceasta este legată de teoria potrivit căreia Platon era influenţat de credinţele astrologice caldeene, în principal prin intermediul lui Eudoxos. În măsura în care în *Phaidros* însuşi pot fi detectate idei astrologice, ele se limitează la pasajul 252 c–253 b, care, totuşi, mi se pare explicabil fără ajutorul lor."

59 Pizma, *Phthonos*, invidiind fericirea oamenilor, este exclusă de către Platon din alaiurile zeilor, aşa cum în *Banchetul* (203 b), Sărăcia, *Penia*, a fost ţinută departe de banchetul prin care zeii celebrau naşterea Afroditei. „Aici, comentează ROBIN (1970, LXXXIV, n. 1), excluderea Pizmei este expresia mitologică a unei duble intenţii: mai întâi, noţiunea de zeu trebuie purificată de această gelozie urâcioasă, care în credinţa populară era un atribut al zeilor; apoi, responsabilitatea zeilor trebuie desprinsă de nenorocirile care dau peste noi şi care nu sunt decât consecinţa propriei noastre răutăţi. Această ultimă idee ar fi deci aceeaşi ca în *Republica* (II, 379 b–c, X, 617 e) sau în *Timaios* (41 e, 42 d; cf. 29 e): zeul nu poartă răspunderea răutăţii oamenilor, pentru că lui, în principiu vorbind, nu-i poate fi imputat decât binele, nu şi răul (v. şi *Omul politic*, 269 e şi urm.; 273 b–c)."

60 „Nici un mit platonician nu a mai vorbit până acum despre un *hyperouranios topos*; şi totuşi, adevărata fiinţă, Fiinţa, *ousia ontos ousa*, a cunoscut, cu alte prilejuri, un sălaş bine determinat spaţial. În pasajul din *Republica*, cartea a VI-a, care introduce faimoasa comparaţie dintre Forma Binelui şi soare, suntem în prezenţa unui *noetos topos* contrastând cu un *horatos* („obiect vizibil"; 508 c) ... O aproximare mai apropiată a lui *hyperouranios topos* are loc în imaginea peşterii din *Republica*, VII, unde ni se spune în mod direct că ascensiunea prizonierilor spre lumina zilei simbolizează *ten eis ton noeton topon tes psyches anodon*) „ascensiunea sufletului către lumea inteligibilă"; 517 b); în fapt, *noetos topos* propriu primei imagini

își găsește dezvoltarea în cea de-a doua, într-un adevărat simbol spațial. În mitul din *Phaidon*, care neîndoielnic precedă *Republica*, imaginea peșterii este, ca să spunem astfel, anticipată într-o altă formă: lumea experienței sensibile este situată într-o văgăună a pământului (dotat de altfel cu multe asemenea văgăune), în timp ce lumea adevărului și a realității se află la suprafața pământului.

În toate aceste mituri și imagini, imaginația lui Platon a fost pesemne într-o oarecare măsură condiționată de descrierile tradiționale ale Elysion-ului sau de cele ale Insulelor Fericiților; el a imaginat lumea cealaltă în apropierea lumii noastre, dacă nu chiar imediat deasupra ei. În schimb, în *Phaidros*, aripile fanteziei sale capătă o bătaie mai largă; lumea Ființei nu mai este pur și simplu deasupra pământului, ci deasupra cerului, *extra flammantia moenia mundi.* Putem foarte bine să socotim că aici e vorba de o dezvoltare absolut firească, tot atât de naturală ca aceea care îl face pe unul dintre poeții noștri să spună «*My soul, there is a country for beyond the stars*»; cred, totuși, că aici e vorba de o semnificație mai adâncă. Noua concepție pe care Platon o are despre Suflet ca de-sine-mișcător i-a ridicat problema statutului acestuia prin raport cu Formele eterne și neschimbătoare (nemișcate). (...) În *Timaios* (30 e și urm.), mitul, considerat în nemijlocitul său, conferă Formelor un statut mai înalt, deoarece *noeton zoon* este modelul pe care Demiurgul îl are în vedere atunci când plăsmuiește atât sufletul cât și trupul universului; iar dacă Formele sunt, într-un anume sens, anterioare lumii sufletului, atunci ele trebuie *a fortiori* să fie anterioare sufletelor individuale. Aici, în *Phaidros*, Formelor pare să le fie proprie aceeași prioritate, de vreme ce li se acordă o așezare mai înaltă decât aceea a sufletelor ce sălășluiesc în cer; deși Platon are aici în vedere în principal Formele morale, Dreptatea, Cumpătarea și Frumusețea, mai degrabă decât Formele de *zoa* precum în *Timaios.*

Dar în ambele dialoguri este extrem de dificil să ai siguranța dacă aserțiunile și implicațiile mitului trebuie luate în nemij-

locitul lor. Putem foarte bine să socotim că dacă statutul Formelor şi al sufletelor este tratat numai şi numai în pasaje cu caracter mitic, (...) lucrul se datorează tocmai faptului că Platon nu a putut, sau nu a vrut, să ofere nici o soluție rațională acestei probleme" (HACKFORTH, 1972, 80–82). Pentru noua dimensiune pe care o dobândeşte mitul contemplării din *Phaidros* prin raport cu cel din *Menon, Phaidon* şi *Republica*, a se vedea şi FRIEDLÄNDER, 1964, I, 206 (... *das «Oben» empfängt eine neue kosmische Fixierung...*)

61 *en te periodo.* Comentatorii şi-au pus problema duratei acestei revoluții cereşti. ROBIN (1970, LXXXV, n. 1) spune: „Dacă Zeus reprezintă aici sfera stelelor fixe, s-ar putea crede că revoluția despre care este vorba e revoluția diurnă, ziua de 24 de ore care serveşte drept unitate de măsură pentru alte perioade de revoluție. Însă pentru o atare contemplație, aceasta ar fi, neîndoielnic, o durată prea scurtă, iar privilegiul respectiv ar trebui reînnoit în chip regulat. Trebuie mai degrabă să se creadă că Platon are în vedere, precum în *Timaios* (39 d) «acest număr temporal perfect care împlineşte un an perfect», adică durata unui *Mare An*? N-ar exista nici o îndoială în acest sens, dacă Platon ar fi vorbit, aşa cum a făcut-o în *Timaios*, de revoluția care aduce în acelaşi punct *toate* astrele *unele în raport cu altele.*" La acest comentariu al lui Robin, HACKFORTH (1972, 80) observă: „Nu există nici cel mai mic temei pentru a identifica aici acel *magnus annus*; pe de altă parte, o perioadă de 24 de ore este pe de-a-ntregul ridicolă. Problema ca atare este totuşi futilă, pentru că ea presupune în mod greşit faptul că mitul îşi propune să fie rațional şi precis. Autorul mitului poate folosi o imagerie astronomică, dar el nu este legat de fapte sau teorii astronomice: revoluția nu e concepută ca ocupând un timp definit, deşi ea prevede un cadru de perioade recurente, cu o funcție bine definită, care îi permite lui Platon să îşi adapteze eschatologia la o succesiune temporală de vieți, înlăuntrul trupului sau în afara lui, eschatologie ce seamănă — sau poate o reproduce chiar — pe cea a credinței orfice".

62 Această descriere a căderii sufletului trimite la doctrina orfică; faptul că sufletul uman este un *daimon* căzut reprezintă una din principalele teze orfice, care ne este cunoscută în special din poemul religios al lui Empedocle, *Kathaimoi.* Există însă aici elemente pe care A. Diès (*Autour de Platon*, Paris, 1924, pp. 432–449) le-a numit de „transpoziție“ sau „adaptare“. De pildă, „oracolul necesității“ *anankes chrema* (Empedocle, 115) a devenit *thesmos Adiasteias; Ates leimon*, „câmpia Nefericirii“ (Empedocle, 121) trimite, printr-o schimbare de semn, la „câmpia adevărului“ (*to aletheias pedion*; 248 b).

63 *Trophe doxaste*, hrana părelniciei, a opiniei, care este destinată sufletelor căzute, reprezintă, desigur, termenul antitetic al lui *nous kai episteme* (247 d), al științei şi inteligenței pure cu care se hrăneşte sufletul zeiesc, capabil să privească ființa însăşi. *Trophe doxaste* este deci o hrană de o consistență şi realitate îndoielnice, pe măsura celui care trăieşte nu în condiția adevărului, ci în aceea a opiniei, *doxa.*

64 Este vorba despre o zeiță de origine troiano-frigiană, asemenea zeiței Nemesis Urania, cu care de altfel s-a contopit într-o unitate ce personifică ordinea *necesară* a universului, precum Ananke în mitul din *Republica*, X, 616 c. Aici, în *Phaidros*, „decretul“ Adrasteei se referă la destinul *final* al sufletelor, la existența lor terestră şi la cea care îi urmează. Suntem, deci, în plină *eschatologie* platoniciană. „Odată cu menținerea «ordinii Necesității» — spune HACKFORTH (1972, 82–3) — mitul trece în întregime într-un mediu orfic.“ Pe această bază, Hackforth fixează durata acelei *periodos*, care se scurge între o reîncarnare şi alta, la o mie de ani (vezi Empedocle, fr. 115).

65 Să observăm că această „ordine a meritelor“ urmează o scară a valorilor placată pe ierarhia socială. De ce acordă însă Platon cel de-al şaselea loc poetului sau oricărui alt „artist imitativ“? Este limpede că aici nu e vorba de poetul inspirat de la 245 a, care glorifică faptele străbunilor şi „luminează mintea şi sufletul urmaşilor“. Categoria de *mimesis* şi cognatele ei au la Platon, după cum s-a observat (HACKFORTH, 1972, 84), uneori un sens bun, alteori unul rău. Însă se poate cu greu contes-

ta că sensul rău este cel predominant, iar aici, în *Phaidros*, trebuie avut în vedere acel tip de *mimesis* poetic care este condamnat în *Republica*.

66 Faimoasă etimologie bazată pe asemănarea întâmplătoare a cuvintelor „trup“ (*soma*) şi „mormânt“ (*sema*), speculată mult de orfici (vezi *Grg.*, 493 a; de asemenea *Cra.*, 400 c).

67 Imaginea „valului de dor“ (*himeros*) implică un joc de cuvinte bazat pe etimologii false: prima silabă, *hi*-, trimite la *hienai*, „a merge către“; a doua silabă, *mer*, trimite la „particule“ (la „pulberile nevăzute“) — *mere* — care formează „valul“, „unda curgătoare“ (*rhoe*).

68 Homerizii, despre care este vorba şi în *Republica*, X, 599 e şi *Ion*, 530 d, şi pe care Pindar (*Nem.*, 2, 1) îi desemnează drept rapsozi peregrini, erau urmaşi ai lui Homer care difuzau eposurile homerice sub formă de „recitaluri“. Homerizii reprezentau deci o şcoală de recitatori, a cărei principală sarcină era conservarea şi difuzarea corectă a operei homerice.

69 WILAMOWITZ (1920, I, 468) vorbeşte de apropierile care s-au făcut între această descriere platoniciană a calului şi calul fidiac de pe frizele Parthenonului, invocând totodată „bucuria resimţită de Platon în faţa frumosului de tip animal“. Aici nu este vorba deci despre o simplă alegorie, ci despre capacitatea grecului antic de a ridica la nivelul spiritualităţii orice „obiect“ care intră în câmpul interesului său. Fără să aibă nici o referire directă la locul platonician, analiza de excepţie pe care a făcut-o Marin Tarangul (*Fidias*, Bucureşti, 1978, pp. 55–63) calului fidiac de pe frizele Parthenonului ne permite să înţelegem acest pasaj în toată amploarea semnificaţiilor sale. O vom cita aproape integral:
„Să privim *capul de cal* care se arată sus, pe marmura frontonului de răsărit al Parthenonului. Poate că el exprimă foarte exact superioritatea lumii greceşti. Ceea ce privim acolo este şi calul în frumuseţea lui ciudată, aşa cum e el de la natură, dar este şi ceva care lipseşte naturii: transfigurarea minţii atunci când ea concepe armonia unei asemenea fiinţe. Noi avem în faţă însuşi idealul grecesc: natura cu firescul ei momentan şi ideea cu veşnicia ei statornică.

Puritatea este atât de vie în frenezia nărilor şi a botului, în arcatura gâtului, încât animalul pare surprins în momentul de vârf al energiei care îl posedă. S-ar putea ca acest animal să fie singurul care exprimă orgia naturală în sensul ei armonic. Calul este aristocrația naturii. În frenezia lui vitală, dezlănțuirea vieții este atât de fragedă, încât nu o perturbă nici o distorsiune neplăcută; deformarea este de o superbă frumusețe. Nici măcar nu este deformare, pentru că în ea palpită o armonie care este de ordin principial. Este explicabilă astfel iubirea grecilor pentru cai; calul fidiac este exemplarul viu al kalokagatiei: frumusețea, în sensul binelui moral pe care îl transmite, şi noblețea, în sensul unei forțe în care natura se găseşte într-o comunicare inițială. Totul este pur, întrucât nimic nu este mijlocit. Cu acest înțeles, calul, ca ființă, este cu necesitate purtătorul inteligenței. (...)
Acest cap de cal este mai mult decât chipul unui cal care participă la un principiu. El iese în afara acestei contopiri şi stă stăpânind peste un loc de puritate la care numai actul minții poate ajunge. El este idee. (...)
Fidias şi sculptura mare s-au născut ca să restabilească drepturile ideii: actul gândirii care face ca atributul să se piardă în substanță. Numai aşa conduita morală iese de sub imperiul obligației şi devine o dorință. În Grecia veche, creşterea cailor era cea mai nobilă îndeletnicire. Câştigătorii curselor de cai deveneau celebrități. Calul era imaginea unui ideal comun întregii lumi greceşti. Xenofon, care descrie această făptură (în mica scriere despre echitație) n-a avut cum să se urce pe fronton ca să-i copieze de acolo înfățişarea. Faptul că cele două înfățişări, imaginea lui Fidias şi descrierea lui Xenofon, se aseamănă ne spune că animalul acesta unic căpătase o normă estetică, adică era asimilat bunurilor spirituale prin care grecii îşi consolidau practic idealul. (...)
Goethe face şi el o descriere a calului fidiac (în 1820). În afara unui ton năvalnic (...) şi a unor amănunte neinteresante, ea coincide cu descrierea lui Xenofon. Goethe a văzut numai cum arată calul Parthenonului; nu l-a interesat să vadă ce

valoare întipăreşte el. Totuşi, Goethe pomeneşte şi expresia «privirea ca de duh — *gespenstermässig blickend*» — a acestui cal. La acest suflu ideal trebuie să ne oprim ochii.“

70 *Anteros*, contra-iubirea“, „dragostea-pereche“, este, spune ROBIN (1970, 54), „emoţia iubitului reflectată de către îndrăgitorul său, oglindă în care el se vede pe sine. Aici pare să se reia, pe altă bază, ceea ce spune Aristofan în *Banchetul* (192 b–e). Pentru poeţi şi artişti, Anteros simboliza deopotrivă reciprocitatea şi emulaţia în iubire.“

71 Comentariul lui WILAMOWITZ (1920, I, 469–170) la sfârşitul acestui discurs: „Acesta este Eros-ul platonician. Pasiunea, bucuria trupească, Platon nu le-a tăgăduit şi nu le-a nesocotit puterea. Această putere rezidă în natura însăşi, astfel încât ea este îndreptăţită (şi este bună), cu condiţia doar de a fi ţinută în frâu şi stăpânită de voinţa morală. Dar în ce grad a fost caricaturizată dragostea «platonică», de vreme ce «platonic» semnifică doar ceea ce se preface a fi ceva, întocmai ca Ideea (singura realitate adevărată), care, cu vremea, a devenit gând gol, ceva complet debilitat. Voi cita doar o strofă a lordului Byron:

O Plato Plato, you have paved the way
with your confounded fantasies to more
immoral conduct, by the fancied sway,
your system feigns o'er the controllers core
of human hearts, than all the long array
of poets and romancers. You're a bore,
a charlatan, a coxcomb, and have been
at last no better than a go-between.

(„Ah, Platon, Platon, ai aşternut drumul cu blestematele-ţi năzăreli şi, cu felul închipuit în care sistemul tău a supus esenţa de cârmuitor al sufletelor omeneşti, ai sporit nevrednica purtare cu mult mai mult decât lungul şir de poeţi şi povestitori. Eşti nesărat, un şarlatan, un fanfaron şi nu ai fost, la urma urmelor, nimic alta decât un codoş“.)

În esență, *Musarion*-ul lui Wieland este și el o satiră la adresa iubirii platonice. Din păcate, îmi lipsesc cunoștințele necesare pentru a putea stabili cum au luat naștere aceste confuzii, de care Antichitatea nu era, firește, cu totul străină."

72 Socrate reia aici formula pe care Phaidros, judecând discursul lui Lysias, o folosise mai înainte (v. 234 c).

73 Polemarchos, fratele lui Lysias, participă, alături de tatăl său Cephalos, la convorbirea care ne este relatată în cartea I din *Republica.* Fiind înstărit, cade victimă (în 404–3) setei de îmbogățire a „celor treizeci". Nu ne este cunoscut din altă parte faptul că ar fi avut înclinații filozofice deosebite. Din această cauză putem deduce că menționarea lui nu are pesemne alt sens decât să trimită la *Republica* (pentru a crea senzația de uriașă operă unică, de „comedie umană"), așa cum menționarea lui Simmias alături de Phaidros (vezi mai sus 242 b) conține o trimitere la *Phaidon* și *Banchetul.*

74 Mitul greierilor, asemenea celorlalte mituri existente în *Phaidros*, este o invenție a lui Platon.

75 Formulă din *Iliada*, II, 361.

76 „Umbra măgarului" este o expresie familiară care înseamnă „mai mult decât nimic".

77 Privitor la abilitatea oratorică a lui Nestor și a lui Odiseu, vezi *Iliada*, I, 249; III, 216 etc. Palamedes, erou argian din *Iliada*, căruia talentul oratoric nu i-a ajutat pentru a scăpa de mașinațiunile dușmanilor săi, era celebru prin spiritul său inventiv. În acest pasaj, Socrate se dedă unui joc la care face aluzie *Banchetul* (221 c–d): a ghici numele unui contemporan ascuns sub masca unui personaj celebru. După cum rezultă de la 261 d, sub masca lui Palamedes se ascunde Zenon din Eleea, a cărui metodă consta în a arăta că teza adversarului său conducea la două consecințe contradictorii.

78 Privitor la Gorgias din Leontinoi, a se vedea ediția românească la Platon, *Opere*, I, p. 275 și urm.

79 Trasymachos din Calcedon era autorul unei *Techne rhetorike* și se poate desprinde din cele ce urmează, precum și din Aristotel și autori mai târzii, că acest manual era foarte

apreciat. Ajunsese la Atena cam în aceeaşi vreme cu Gorgias, câştigându-şi traiul, precum şi Lysias, ca autor de pledoarii şi profesor de retorică. Apare şi în cartea I din *Republica*, unde emite o teorie despre esența dreptății.

80 Theodoros din Byzantion este amintit de Cicero (în *Brutus*, 48) ca superior lui Lysias în calitate de profesor, dar ca inferior în calitate de retor (din pricina caracterului său „uscat“). Altminteri, dincolo de cele pe care le afirmă aici Platon, nu ştim nimic despre el.

81 *Phaidre, phile kephale* („cap iubit“). Expresie homerică (v. *Iliada*, VIII, 281: *Teukre, phile kephale*). A se vedea şi *Euthd.*, 293 e.

82 Epigramă funerară atribuită când lui Homer, când lui Cleobulos din Lindos (vezi Diogenes Laertius, I, 89–90).

83 Pastişă, probabil, după Homer (vezi *Odiseea*, V, 139).

84 Euenos din Paros este amintit atât în *Apărarea lui Socrate* (20 b), unde apare ca profesor de sofistică ce pretindea 500 de drahme pentru un curs, cât şi în *Phaidon* (60 d şi 61 b–c), în calitate de poet. După cum rezultă din alte surse, unele dintre versurile elegiilor sale au fost preluate de Theognis.

85 Tisias din Syracusa, discipol al lui Corax (autorul celui mai vechi manual de retorică), pare să fi fost profesorul lui Gorgias, Lysias şi Isocrate.

86 Prodicos din Keos, elev al lui Protagoras, aproximativ de aceeaşi vârstă cu Socrate, este menționat deseori de Platon ca fiind unul dintre cei mai apreciați profesori de sofistică (*R.*, 600 c; *Hp. Ma.*, 282 c; *Ap.*, 19 e; *Euthd.*, 305 c). În *Protagoras* (341 a), *Menon* (96 d), *Cratylos* (384 b), Socrate afirmă a fi el însuşi un elev al lui Prodicos, iar în *Theaitetos* (151 b) spune că i-a trimis la el pe mulți alții doritori de învățătură.

87 Privitor la Hippias din Elis, a se vedea ediția românească la Platon, *Opere*, II, pp. 108–110.

88 Polos din Acragas (n. 440) apare în *Gorgias* în suita acestui mare retor şi, pe lângă maestrul său, căruia tot vrea să-i ia cuvântul din gură, apare într-o lumină destul de nefavorabilă. Cuvintele pe care Platon îl pune să le rostească (*Grg.*, 448 c) par să fie luate dintr-un manual de retorică.

89 Elev al lui Gorgias. Aristotel vorbeşte despre el în *Rhetorica*, III, 15. Se spune că ar fi fost profesorul lui Polos şi că ar fi elaborat o clasificare a cuvintelor (compuse, sinonime, epitete etc.).

90 Protagoras din Abdera (aprox. 480–410) este întemeietorul sofisticii. Ca retor şi învăţător, Platon îl caracterizează în dialogul ce îi poartă numele (vezi vol. I al ediţiei româneşti); în *Theaitetos*, Socrate angajează cu el o dezbatere pe teme ştiinţifice. Platon îl pomeneşte adesea în celelalte dialoguri, niciodată însă în contexte ironice, aşa cum se întâmplă când e vorba de ceilalţi sofişti (*Hp. Ma.*, 282 d; *Men.*, 91 d; *Euthd.*, 286 c; *Cra.*, 386 a–391 c; *R.*, X, 600 c; *Sph.*, 232 d).

91 Eryximachos apare în *Protagoras* (315 c), pe lângă Phaidros, printre cei care îl înconjoară pe Hippias, cerându-i acestuia să răspundă la întrebări „privitoare la natură şi la fenomenele cereşti". Îl cunoaştem mai îndeaproape din *Banchetul* (176 e–177 e; 185 e–188 e; 214 a–d). Vezi şi nota 5.

92 Rege al Argosului, care prin dibăcia vorbirii sale ştiuse să potolească furia lui Teseu. Epitetul pare să provină de la Tirteu (Bergk, fr. 8, 7).

93 Hipocrate din Cos face parte dintr-o veche familie aristocrată, originară pesemne din Thessalia, o familie în care se transmitea cultul zeului tămăduitor Asclepios şi, de asemenea, învăţarea şi exercitarea medicinii. S-a născut în jurul anului 460 şi a murit la o vârstă foarte înaintată, după unele surse având peste 100 de ani. Culegerea vastă de scrieri care poartă numele lui Hipocrate e alcătuită din piese compuse în epoci istorice diferite. Doctrina menţionată de Platon aici poate fi găsită în capitolul II al tratatului *Peri aeron, hydaton, topon.* Pentru comentarea extinsă a pasajului 270 c–d, a se vedea Aram Frenkian, *La méthode hippocratique dans le „Phèdre" de Platon*, Bucarest, 1941.

94 Concepţia potrivit căreia noi, oamenii, suntem sclavi (*douloi*) ai zeilor şi că le datorăm acestora, ca stăpâni buni şi grijulii, recunoştinţa noastră şi oarba ascultare, este dezvoltată pe larg în *Phaidon*, 62 b şi 63 a şi urm. şi revine de asemenea în *Critias*, 109 b, în *Legile*, X, 902 b şi 906 a.

95 Cetate aşezată în Delta Nilului, pe un teritoriu dat de regele Amasis (569–526) unor colonizatori milesieni. Înflorind rapid, Naucratis rămăsese singurul loc comercial de liberă circulație al Egiptului. Pentru un străin, şederea de durată în Egipt era, cu excepția Naucratisului, imposibilă; cunoaşterea obiceiurilor şi instituțiilor egiptene a fost transmisă grecilor numai prin intermediul acestei cetăți.

96 *Theuth* (la Clemens din Alexandria *Thouth*) este egipteanul Thoth sau Dhoute. Grecii îl identificau cu Hermes, iar la egipteni trece drept inventator al legilor şi a numeroase tehnici şi meşteşuguri (ca inventator al scrierii reapare în *Philebos*, 18 b). Patron şi inspirator al scribilor, era asociat cu pasărea ibis şi cu babuinul, fiind reprezentat adesea sub „chipul" acestora. Cel mai vechi loc de cult al său nu era în regiunea Naucratisului, ci mult mai aproape de izvoarele Nilului, între Memphis şi Theba, în localitatea pe care grecii o numeau Hermopolis.

97 Ca şi în cazul lui Theuth, echivalent al zeului egiptean Thoth, Thamus care domneşte, ca rege, la Theba, îl reprezintă pe Ammon, zeul Thebei.

98 „Grădinițele lui Adonis" erau de fapt nişte coşulețe sau resturi de amfore în care se sădeau, în cinstea sărbătorii lui Adonis, plante rapid crescătoare dar cu viață scurtă (vezi Teocrit, XV, 113). Vasul cu firişoare verzi era purtat cu ocazia sărbătorii (pesemne la fel cum se umblă la noi cu „grâuşorul" de Anul Nou) şi simboliza sfârşitul prematur al lui Adonis, iubitul Afroditei.

99 Isocrate, născut în 436, deci cu opt-nouă ani înaintea lui Platon, ca fiu al unui fabricant atenian de flaute, primise o educație extrem de îngrijită, urmând, între altele, cursurile lui Prodicos, Gorgias şi Tisias. O vreme a fost, ca şi Lysias, logograf, însă în urma neplăcerilor care i se trag de pe urma acestei activități, renunță la avocatură în favoarea predării retoricii. Deschide o şcoală de retorică mai întâi în Chios, apoi la Atena, în anul 388. Şcoala de la Atena devine tot atât de vestită ca Academia lui Platon, fiind frecventată de elevi

din toată lumea greacă. Pe lângă discursurile de apărare, a scris şi discursuri politice, care, din pricina conținutului lor deosebit de actual, au ajuns să influențeze întreaga opinie publică greacă. Unul dintre discursurile sale cele mai faimoase în acest sens este *Panegiricul Atenei,* scris cu ocazia unei adunări panhelenice din anul 380. Isocrate moare în 338, zece ani după moartea lui Platon. Privitor la relația dintre Platon şi Isocrate, în special la eulogia lui Isocrate din finalul dialogului *Phaidros*, a se vedea: H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung* (1905), 269 şi urm.; G. Rudberg, *Isokrates und Platon,* „Symb. Osloenses" (1924), 1 şi urm.; L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour* (1933^{II}), 96 şi urm.; L. Robin, *Notice* la Platon, *Oeuvres...*, tome IV, 3^{e} partie (1933), XXII–XXVI; R. Flaceličre, *L'éloge d'Isocrate à la fin du Phèdre*, „Rev. Et. Gr." (1933), 224 şi urm.; R. L. Howland, *The Attack on Isocrates in the Phaedrus*, „Class, Quart." (1937), 151 şi urm.; K. Ries, *Isokrates und Platon im Ringen um die Philosophia* (1959); P. Vicaire, *Platon critique littéraire* (1960), 333 şi urm.; G. J. de Vries, *A commentary on the Phaedrus of Plato* (1969), 15 şi urm.

BIBLIOGRAFIE

Nu redăm, în cele ce urmează, decât lista interpretărilor şi comentariilor devenite clasice sau a celor de dată mai recentă. Bibliografia completă privitoare la dialogul *Phaidros*, până către 1915, se află în RITTER, 1922, 25-28 şi în Ueberweg–Praechter, *Geschichte der Philosophie des Altertums*, Berlin, 1920, pp. 95*–97*. Traducerea dialogului s-a făcut după ediţia Budé, cu consultarea ediţiei Burnet. Dialogul a mai fost tradus în limba română de către Şt. Bezdechi (Platon, *Fedru*, Ed. Ram., Aninoasa–Gorj, 1939).

DERRIDA, J., *La pharmacie de Platon*, în „Tel Quel“, 32/33, 1968.

DORTER, K., *Imagery and Philosophy in Plato's Phaedrus*, în „Journal of the History of Philosophy“, IX, 3/1971, pp. 279-288.

FINDAY, J. N., *Plato. The written and unwritten doctrines*, New York, 1974, pp. 122–158.

FRIEDLÄNDER, P., *Platon*, I, Berlin, 1964 (ed. III; 1928[I]), cap. IX, *Mythos* (pp. 182–225); vol. III, 1975, pp. 201–224 şi 465–470.

GAUSS, H., *Philosophischer Handkommentar zu den Dialogen Platons*, Bern, 1952, II, 2, p. 238 şi urm.

C. GRISWOLD, *Self-Knowledge and the idea of the soul in Plato's „Phaedros“*, în „Revue de Métaphysique et de Morale“, oct.–dec. 1981, p. 477.

HACKFORTH, R., *Introduction and Commentary* la *Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1972 (ed. II; 1952^I^).

JAEGER, W., *Paideia*, Berlin–Leipzig, 1934–1947, III, p. 255 şi urm.

KELLEY, W. J. JR., *Rhetoric as seduction*, în „Philosophy and Rhetoric", vol. 6, 2/1973, pp. 69–79.

MOORE, J. D., *The relation between Plato's Symposium and Phaedrus*, în J. M. E. Moravcsik (ed.), *Patterns ia Plato's Thought*, Dordrecht/Boston, 1973, pp. 52–71.

A. PHILIP, *Récurrences thématiques et topologie dans le „Phèdre" de Platon*, în „Revue de Métaphysique et de Morale", oct.–dec. 1981, pp. 452–476.

REGENBOGEN, O., *Bemerkungen zur Deutung des Platonischen Phaidros*, Miscellanea Academica Berolinensia, II/1, 1950, p. 198 şi urm.

RITTER, C., *Anmerkungen* la *Platons Dialog Phaidros*, Leipzig, 1922 (ed. II; 1914^I^), pp. 111–144.

ROBIN, L., *Notice* la Platon, *Oeuvres Complètes*, tome IV, 3^e^ partie, Paris, 1970 (7^ème^ tirage; 1933^I^), pp. I-CLXXXV.

ROBINSON, T. M., *Plato's psychology*, Toronto, 1970, ch. 6, *The Phaedrus*, pp. 111–118.

RUDBERG, G., *Platonica Selecta*, Stockholm, 1956, p. 27 şi urm.

SHOREY, P., *What Plato said*, Chicago, 1933, p. 549 şi urm.

STEFANINI, L., *Platone*, Padova, 1949 (ed. II; 1932), II, p. 19 şi urm.

TAYLOR, A. E., *Plato, the Man and his Work*, London, 1971 (ed. 1, 1926), p. 300 şi urm.

VICAIRE, P., *Introduction* la Platon, *Phèdre*, Paris, 1972, pp. 7–57.

VRIES, G. J. de, *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. VON, *Platon*, Berlin, 1920, I, pp. 450–488.

CUPRINS